

ganz1912

René

Descartes

■ Diego Morillo-Velarde



EDAF  ENSAYO

ganz1912

DIEGO MORILLO-VELARDE

René Descartes

De omnibus dubitandum

Coordinador de la serie Pensamiento:
AGUSTÍN IZQUIERDO

© 2001. Diego Morillo-Velarde
© 2001. De esta edición, Editorial EDAF, S. A.

Editorial Edaf, S.A. Jorge Juan, 30. 28001 Madrid
Dirección de Internet: <http://www.edaf.net>
Correo electrónico: edaf@edaf.net

Edaf y Morales, S. A.
Oriente, 180, n.º 279. Colonia Moctezuma, 2da. Sec.
C.P. 15530 México, D.F.
<http://www.edaf-y-morales.com.mx>
edaf@edaf-y-morales.com.mx

Edaf y Albatros, S.A.
San Martín, 969, 3.º, Oficina 5
1004 Buenos Aires, Argentina
edafall@interar.com.ar

Edaf Antillas, Inc.
Av. J. T. Piñero, 1594
Caparra Terrace
San Juan, P. Rico (00921-1413)
E-mail: forza@coqui.net

Diseño de cubierta: Gerardo Domínguez

Noviembre 2001

ganz1912

No está permitida la reproducción total o parcial de este libro, ni su tratamiento informático, ni la transmisión de ninguna forma o por cualquier medio, ya sea electrónico, mecánico, por fotocopia, por registro u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito de los titulares del Copyright.

Depósito legal: M-46.337-2001
I.S.B.N.: 84-414-0988-9

PRINTED IN SPAIN

IMPRESO EN ESPAÑA

Ibérica Gráfica, S. L. -Fuenlabrada (Madrid)

Índice

	<u>Págs.</u>
Vida de Descartes	9
1. Infancia y estudios	11
2. Carrera militar y primeros escritos	14
3. Nueve años de viajes. <i>Regulae ad directionem ingenii</i>	17
4. La correspondencia de Descartes.	20
5. Veinte años en Holanda	22
5.1. De 1629 a 1642. <i>El mundo, Discurso del método, Meditaciones metafísicas</i>	25
5.2. De 1642 a 1649. Polémica en las universidades holandesas. Amistad con Isabel de Bohemia. <i>Los principios de la filosofía. Las pasiones del alma</i>	31
6. Viaje a Suecia	37
Filosofía	41
1. El método	41
2. La duda metódica	51
3. Pienso, luego existo	58
4. Teoría de la sustancia	63

	<i>Págs.</i>
5. Los modos de pensamiento	68
6. Error	72
7. Naturaleza de las ideas	74
8. La realidad objetiva de las ideas	79
9. La existencia de Dios	81
10. Distinción real entre el alma y el cuerpo.	
La existencia del mundo externo	87
11. La inmortalidad del alma	91
Física	93
1. Extensión, materia y movimiento	94
<i>El movimiento</i>	97
2. El mundo	100
3. El hombre	103
Las pasiones	107
La moral	113
Antología de textos de Descartes	119
Bibliografía	153

Vida de Descartes

PARA LAS LETRAS FRANCESAS, 1637 fue un año importante. Corneille, el dramaturgo, que al igual que Descartes había estudiado con los jesuitas y después derecho, estrenó *Le Cid* con una inmensa ovación, tan grande que puso en un segundo plano al poderoso Richelieu. Ese mismo año, como de puntillas, apareció en Leiden una obra anónima, el *Discurso del método*, como prólogo a unos *Ensayos* científicos. Esta obra es el inicio del cartesianismo y de la filosofía francesa. Con Corneille triunfaba el clasicismo en el centro de Francia. Descartes, que vivía oculto desde hacía años en Holanda, rompe con el pasado e inaugura un nuevo camino, una nueva ciencia y una nueva filosofía.

Este es uno más de los contrastes del siglo XVII. Contrastes que también encontramos en la vida de Descartes. Veamos algunos ejemplos. Estudió derecho, pero se interesó por las matemáticas y la física. Inició el racionalismo filosófico, pero unos sueños, una posible inspiración mística, parecen estar en el inicio de su racionalismo. Católico convencido y practicante, sus obras fueron mal acogidas por sus correligionarios; vive más de veinte años entre calvinistas, pasando por un episodio grotesco: fue acusa-

do a la vez de ateísmo y de papismo en la libérrima Holanda, y tuvo que ser defendido de los ataques protestantes por el embajador de Francia, de donde salió para pensar más libremente. Era un hombre entregado al saber, con la frialdad que esta labor exige, pero le gustaba la vida frívola, mundana, de la que se evadía, huyendo de sí mismo. Para ello, se refugió en el campo, donde vivió apartado y solitario, pero sin perder el contacto, a través de sus cartas, con los sabios de toda Europa. A pesar de que su inmensa figura proyecta luz sobre toda la filosofía posterior, no está clara la influencia que ejerció sobre el pensamiento y la ciencia de la época; también es discutible la influencia que ejerció sobre la Ilustración. Sus tesis metafísicas fueron duramente combatidas por Spinoza, Leibniz y los empiristas; y su física fue superada por la de Newton.

Todas estas paradojas, reales o aparentes, no hacen disminuir el gran papel que desempeña Descartes en la Modernidad. Es imposible concebir la filosofía de sus continuadores sin tener en cuenta la suya propia; y, en la historia de la ciencia, escribió un capítulo fundamental como superación de la ciencia medieval en cuanto a la cuantificación de la física y el mecanicismo, sin olvidar sus logros matemáticos. Su vida y su obra, él mismo lo diría así, son una búsqueda de la verdad en un gran número de temas y campos diferentes. Si los resultados son discutibles, no lo es el camino, el método.

La biografía más clásica es la de Adrien Baillet, *La Vie de Monsieur Des-Cartes*, escrita en 1691 en dos gruesos volúmenes. Es demasiado hagiográfica, con algunos errores que la crítica posterior ha desvelado, pero tiene gran cantidad de datos de primera mano; además, en esta obra hay textos de Descartes que de otro modo se hubieran perdido. Otra biografía importante es la de Charles

Adam, escrita en 1910, e incluida en el tomo XII de las obras completas de Adam-Tannery. La más reciente, muy crítica con la de Baillet, es de Geneviève Rodis-Lewis, publicada en 1995.

1. Infancia y estudios

René Descartes nació el 31 de marzo de 1596 en La Haya, una pequeña población en la Turena francesa, cerca de Tours. Actualmente este pueblo, que se llama Descartes en honor al gran filósofo, conserva la casa natal convertida en un pequeño museo y la iglesia de Saint Georges, donde fue bautizado. Era el tercer hijo de una familia que tenía médicos entre sus antecesores y que, a pesar de los esfuerzos de Baillet, su más conocido biógrafo, no era de origen noble, como se ha creído comúnmente. La familia adquirió el rango de nobleza en caballería en 1661.

Su padre, Joachim, ocupaba el cargo de consejero en el parlamento de Rennes, capital de Bretaña. Su madre, Jeanne Brochard, murió en el parto de otro hijo que también murió tres días más tarde, cuando René tenía un año, por lo que fue criado por su abuela materna que, como casi toda su familia, era originaria de Châtellerault, en el Poitou. El origen supuestamente noble de Descartes, a pesar de que no era muy amigo de títulos, pues prefería la «generosidad de espíritu» obtenida filosóficamente que la nobleza hereditaria, le hizo llamarse «gentilhomme de Poitou», por la región de la que procedía su familia, y *seigneur du Perron*, por una propiedad que heredó de la familia de su madre.

La temprana orfandad de René le mantuvo muy unido en su infancia a su hermana Jeanne, por la que siempre sintió afecto. No sentía el mismo aprecio por su padre y

por su hermano Pierre, de los que permaneció distante. Su padre se volvió a casar en 1600 con Anne Morin, una bretona, con la que tuvo dos hijos más.

La orfandad y una delicada salud marcaron sus primeros años. El padre vivía casi todo el año en Rennes y el pequeño René vivía en La Haya con su abuela y una nodriza. Fue un niño enfermizo que se fue fortaleciendo con los años, en parte gracias a los cuidados que él mismo se dispensaba. Tenía una enfermedad pulmonar que pensaba que había heredado de su madre, como escribe a su amiga Isabel de Bohemia: «Nací de una madre que murió de un mal de pulmón... heredé de ella una tos seca y un color pálido... y todos los médicos me condenaban a morir joven». En su edad adulta se jactaba de la buena salud que gozaba, y creía que podía vivir cien años, si seguía sus propios cuidados médicos. Más tarde se conformó con la máxima más juiciosa de no temer a la muerte.

Esta mala salud infantil retrasó su ingreso en el famoso Colegio Real de La Flèche en 1607, donde permaneció hasta los diecinueve años. Su entrada en el colegio fue pospuesta hasta que llegó al cargo de rector del colegio el padre Charlet, un pariente de la familia por parte de madre, que le dispensó un trato de favor debido a su mala salud.

El colegio había sido fundado por los jesuitas poco antes de llegar Descartes y apadrinado por el rey Enrique IV; disponía de una excelente biblioteca y contaba con los mejores profesores. La disciplina del internado era rigurosa, con dormitorios comunes y horario muy estricto. Descartes, a causa de su tos seca y su aspecto enfermizo, tenía una habitación para él solo y se levantaba tarde, a media mañana, pudiendo permanecer en la cama, con la ventana abierta, leyendo y meditando. Aprovechó estas facilidades para leer todo lo que caía en sus manos, incluso las obras prohibidas de autores como Cornelio Agrippa, Della Por-

ta, Montaigne, Charron, etc. Así es como empezó desde muy joven a pensar con libertad, por sí mismo, y a tratar con magos y escépticos. Leyó todo tipo de obras científicas, en especial obras de matemáticas, como las obras de Pappus de Alejandría, donde aparecían demostraciones de Arquímedes; todo ello sin descuidar la literatura, en especial la poesía, y las obras de filosofía moral. De su amor por la poesía conservaba dos divisas. Una de Ovidio en *Tristes*, III, 4: *Bene vixit qui bene latuit* (quien bien se esconde bien vive). La otra es un verso de Ausonio que aparece en uno de los famosos sueños que tuvo Descartes en 1619: *Quod vitae sectabor iter?* (¿qué camino seguiré?). A esta formación autodidacta hay que sumar los cursos del colegio. El resultado es esa extraña y brillante combinación de formación académica escolástica y autodidacta que obtuvo por su cuenta.

En los casi diez años que permaneció Descartes en el colegio siguió un plan de estudios muy completo. Los primeros siete años, las materias tradicionales: gramática, retórica y teología; todo ello en latín, lengua en la que leían, escribían y pensaban. La importancia del latín era muy grande, pues abría la puerta a todos los países de Europa. Después estudiaban un curso de filosofía escolástica que duraba tres años: el primer año estudiaban los libros de *Lógica* y la *Ética* de Aristóteles; el segundo año, la *Física* del mismo autor y las matemáticas de Clavius, que eran las del *Quadrivium*: aritmética, geometría, música y astronomía; el tercer año, la *Metafísica* del Estagirita. Las clases eran al estilo medieval: exposición de problemas, objeciones y discusiones.

En la primera parte del *Discurso del método* hace un repaso de los estudios que recibió en La Flèche, donde queda constancia de su rechazo a la filosofía escolástica. También se ve esto en la *Regla II* de las *Regulae ad directionem ingenii*, donde contrapone la certeza de las demos-

traciones matemáticas a las disputas que solo se resuelven apelando a la autoridad. Sin embargo, Descartes reconoció siempre el valor de los cursos de filosofía que recibió de los jesuitas: en cuanto apareció el *Discurso del método*, se apresuró a enviarlo al rector de La Flèche, como muestra del respeto que tenía a sus preceptores, pero no a los contenidos de la filosofía escolástica y las ciencias que la acompañaban.

La filosofía escolástica era a la vez la fuente de su formación y el obstáculo a superar a la hora de crear una nueva filosofía. Su recelo y temprano abandono de la escolástica parece estar relacionado con su conocimiento de la física de Galileo. Ya en 1611, Descartes había oído hablar en el colegio del anteojo y de las matemáticas del italiano.

Obtuvo el grado de bachiller y de licenciado en derecho civil y eclesiástico en la Universidad de Poitiers durante el curso 1615-1616. Terminados sus estudios, regresó a Rennes con su familia. Pero ni los libros de filosofía escolástica, ni los de matemáticas, ni sus estudios universitarios le satisficieron, por lo que su siguiente paso es el «gran libro del mundo».

2. Carrera militar y primeros escritos

Descartes se hizo soldado, contra los deseos de su padre, para conocer las cortes y las costumbres de los hombres. Al principio consideraba la carrera militar como la más noble de todas, pero pronto cambió de opinión al ver las atrocidades y desmanes en la recién iniciada guerra de los Treinta Años.

En el otoño de 1618, con 22 años, se enrola como voluntario sin sueldo en el ejército del príncipe protestante holandés Mauricio de Orange y se instala en Breda durante

más de un año. Durante su estancia en Breda estudia cosas propias de un militar, como balística, ingeniería de fortificaciones y navegación, sin descuidar la esgrima. Esta ciudad sufrió un célebre asedio de diez meses y fue conquistada por los españoles en 1625, hecho que inmortalizó Velázquez, pero Descartes estuvo antes de estos hechos, mientras Breda era simplemente un cuartel de invierno para las tropas. El 10 de noviembre de 1618 tiene un encuentro decisivo: Descartes pide a un hombre que le traduzca al latín un problema matemático escrito en flamenco que estaba puesto en un pasquín. Ese hombre es Isaac Beeckman, físico y matemático. Este fue el inicio de una colaboración que duró muchos años. Ambos discutieron de matemáticas y de física, discusiones que le hacen abandonar la física aristotélica para pasarse al mecanicismo, esto es, a la matematización de la física; también le llevó a concebir una ciencia nueva, una «matemática general» que resolviera todos los problemas. A Beeckman le dedica su primera obra conocida, el *Compendium Musicae*, que trata de las proporciones matemáticas de la armonía y de la influencia de la música en las pasiones. Fue escrita en 1618 y publicada póstumamente en 1650.

Con la idea de crear una ciencia nueva sale de Holanda y va a Alemania. Estuvo en Ulm y allí trabó amistad con un ingeniero, Faulhaber, con quien habla de la construcción de mecanismos. Como otros filósofos o visionarios, por ejemplo, Jakob Böhme, que vio la esencia del universo en el fondo de un caldero, Descartes tuvo su momento de inspiración: afirma con gran entusiasmo en *Olympica*, que el 10 de noviembre de 1619 halló los fundamentos de una ciencia prodigiosa. Se ha considerado este entusiasmo o exaltación como una «crisis mística»; o, por el contrario, nada mística, así lo dice Henri Gouhier; «No una experiencia religiosa, sino la explicación religiosa de una experiencia». La noche de ese otro 10 de noviembre, el anterior, fue

el encuentro con Beeckman, tuvo tres sueños en una habitación caldeada por una estufa en la campaña del duque de Baviera, en Neuburg, a orillas del Danubio. Son sueños llenos de fantasmas, libros, centellas, genios malignos y hasta un melón. El mismo Descartes interpreta las imágenes de sus sueños en orden a las preocupaciones intelectuales que tenía en ese momento: desde la unidad de las ciencias hasta el «Espíritu de Verdad» que le embarga. Promete ir a Loreto de peregrino, en parte para dar gracias a la Virgen por la iluminación, y en parte para pedir ayuda ante sus nuevos desvelos intelectuales.

En estos años de vida militar, Descartes viaja mucho: deja el ejército protestante de Mauricio de Nassau. Marcha a Copenhague; pasa por Fráncfort, donde asiste a las fiestas de la coronación del emperador Fernando. Se enrolla después en el ejército católico del duque Maximiliano de Baviera y combate contra Federico V, rey de Bohemia y padre de Isabel, que después será su amiga del alma. Está en Praga, donde se da la batalla definitiva contra los protestantes en el barrio de la Montaña Blanca, a las afueras de la ciudad, el 8 de noviembre de 1620. Se dice que el interés principal de Descartes era visitar la casa de Tycho Brahe; esto indica que, a pesar de que participó en muchas campañas, no entró en combate y se limitaba a ser «espectador más que actor». Por último, hace campaña en Hungría, donde la muerte de su general lo desengaña definitivamente de la milicia y abandona las armas.

Durante este periodo tan agitado, Descartes sigue estudiando e investigando; ya tiene el propósito de escribir una *Mecánica* y una *Geometría*. De esta época se conservan una serie de escritos, unas notas, pequeñas composiciones personales con reflexiones íntimas sobre diversos temas, que Descartes llevaba en un cuaderno. Se sabe de su existencia porque aparecieron después de su muerte, en el in-

ventario de sus papeles en Estocolmo. Hoy se han perdido, solo quedan algunos fragmentos copiados por Baillet, quien tuvo en sus manos el cuaderno original. Leibniz hizo una copia del cuaderno, que fue encontrada en el siglo XIX en la biblioteca de Hannover y publicado por Foucher de Careil con el nombre de *Cogitationes privatae y Solidorum Elementis*. Los fragmentos de Baillet, llamados *Escritos de juventud*, son: *Parnasus*, *Preambula*, donde aparece la famosa frase *larvatus prodeo* (avanzo enmascarado), *Experimenta*, *Olympica* y muchos apuntes de álgebra y sobre las ciencias en general. Sus reflexiones están dominadas por la idea que le había sugerido Beeckman de matematizar la física y, en consecuencia, crear una ciencia que pueda ser comprendida y concebida por un solo hombre: él mismo.

3. Nueve años de viajes.

Regulae ad directionem ingenii

Cuando sale de la estufa, vuelve a viajar; ya tiene decidido, en una de sus reglas de moral provisional, «emplear toda mi vida en cultivar mi razón, y progresar, tanto como pudiera, en el conocimiento de la verdad, siguiendo el método que me había propuesto» (*Discurso del método*, AT, VI, 27).*

Es difícil seguir la pista a Descartes en estos casi nueve años hasta su establecimiento definitivo en Holanda. Estuvo en París en 1623, y compuso una obra, actualmente per-

* La única abreviatura empleada es AT: Adam, Charles, y Tannery, Paul: *Oeuvres de Descartes*, Vrin, París, 1996, 11 volúmenes, volumen y página. Los fragmentos de las *Meditaciones metafísicas* se han traducido de la versión francesa (volumen IX-1 de AT); no obstante, se cita por el volumen de la edición latina (el VII de AT) por ser más usado. (*N. del A.*)

dida, de la que quedan algunos fragmentos en la biografía de Baillet, el *Studium bonae mentis*, donde aparece un plan general para clasificar las ciencias, y de un fin, un propósito de la ciencia: la búsqueda de la verdad, la matematización del mundo; también trata de las facultades de la mente, como la voluntad, el intelecto y la memoria. Otras obras perdidas de esta época son el *Tratado de esgrima*; le parece que tuvo necesidad de escribir sobre este arte, ya que participó en un duelo por una dama, perdonando la vida a su oponente una vez desarmado, y *Thaumantis regia*, que probablemente trataba de mecanismos y animales-máquinas.

Ese mismo año, 1623, viaja a Italia; va desde Venecia en peregrinación a Loreto, como había prometido en sus atribuladas noches en Neuburg; pasa por Florencia sin ver a Galileo y va a Roma. Italia no le gustó; Descartes prefería los países fríos, donde podía usar buenas estufas, a los cálidos, donde no había defensa contra el calor ni contra las visitas inoportunas.

Entre viaje y viaje se dedica a trabajos científicos de todo tipo: de matemáticas, con el óptico Mydorge trata la refracción de la luz; de medicina, que siempre le interesó mucho, etc.; pero lo que está buscando es un camino, un método con inspiración matemática.

Esta actividad tan intensa no solo es intelectual o teórica, sino que atañe también a los aspectos prácticos de su vida, es decir, a su moral. Así, decide no ser funcionario, como quería su padre, para no tener que instalarse en Francia, y determina no casarse nunca, una costumbre muy filosófica, aunque sabemos que en su estancia en Holanda tuvo una hija con una criada, Heléne Jans. Esta hija fue reconocida por Descartes y bautizada con el nombre de Francine. Además, por esa época adopta reglas de moral provisional, como después explicará en la tercera parte del *Discurso*. Son, para la vida externa, la máxima de ori-

gen epicúreo de no intentar cambiar nada en religión ni en política; para la vida interior, la segunda y la tercera son las máximas estoicas del rigor en la decisión y la de dejarnos llevar por los acontecimientos, ya que solo gobernamos el pensamiento. Todo resumido en un mandamiento: dedicar la vida a investigar la verdad.

Todo esto culmina en la primera gran obra que conservamos, aunque incompleta, las *Regulae ad directionem ingenii*, escrita en latín en 1628 ó 1629, apareció póstumamente en los papeles de Estocolmo y fue publicada por primera vez en 1701. El plan de la obra constaba de tres partes, con doce reglas cada una. Desgraciadamente, el texto se interrumpe en la regla decimoctava, aunque llega a titular las tres siguientes. La primera parte, que está completa, consiste en la exposición de las reglas del método.

Las *Regulae* es una obra extraordinaria, escrita con una rara perfección. Es el verdadero punto de arranque de toda la filosofía cartesiana, aunque hay indicios en los fragmentos anteriores. Descartes pone en tela de juicio todo lo que ha aprendido, necesita partir de cero, de él mismo; busca la unidad de la ciencia, no la diversidad de objetos de cada una: una ciencia universal, o *mathesis universalis*, que consiste en aplicar procedimientos inspirados en las matemáticas a todo conocimiento, lo que conforma el método. El centro es la lógica, una lógica del método que unifica las ciencias, que acaba con la lógica y la dialéctica escolásticas. Los puntos que desarrolla son los pasos de ese método, el criterio de verdad, la certeza y evidencia que solo tienen las naturalezas simples, la intuición que las capta, la deducción y, por último, la enumeración. Todo ello siguiendo el proceso de análisis y síntesis. Todavía no desarrolla los temas metafísicos, que se reservan para la cuarta parte del *Discurso del método*, donde reaparecen los temas de las *Regulae*, pero en el contexto del *cogito*, y para las *Meditaciones metafísicas*.

En las *Regulae* están presentes, de forma embrionaria, todos los problemas que después desarrolló. Es una obra imprescindible para entender sus obras posteriores, sobre todo *El mundo*, donde la matematización de la física, anunciada en las *Regulae*, se cumple.

Antes de establecerse en Holanda tiene lugar un episodio decisivo en la vida de Descartes: el encuentro en la residencia del nuncio del Papa en París, en la que estaban presentes Mersenne y el cardenal Bérulle, entre otros. Chandoux, alquimista que acabó en la horca por fabricar moneda falsa, presentaba una «filosofía nueva», según la cual la ciencia solo se podía fundamentar en probabilidades. Todos aplaudieron, mas Descartes se enfrentó al charlatán con mucha elocuencia, pues estaba en contra de la filosofía escolástica, pero también rechazaba a los nuevos filósofos que actuaban «sin método». Afirmó, entre otras cosas, que solo la certeza absoluta puede servir de fundamento del conocimiento y que disponía de un método para establecer ese conocimiento bien fundado. Bérulle tuvo un encuentro posterior con Descartes y le incitó a seguir investigando, le animó a que se introdujera en la metafísica. Descartes le hizo caso, y ya por entonces escribió un *Tratado de la divinidad*, hoy perdido, sin abandonar la medicina, la mecánica y la moral.

4. La correspondencia de Descartes

La correspondencia epistolar era el medio más frecuente de intercambio de ideas entre los sabios y científicos de la Modernidad. Se escribían gran cantidad de cartas sobre los temas más variados, desde la descripción y explicación de experimentos hasta las más intrincadas discusiones metafísicas. Descartes no va a ser menos: su correspondencia llena seis volúmenes, la mitad de la edición

de sus obras completas de Adam-Tannery. Esta gran cantidad de cartas es en parte debida a su larga estancia fuera de Francia. Muchas cartas están escritas en latín, normalmente dirigidas a sus amigos holandeses y de otras nacionalidades que desconocían el francés. Descartes conocía la lengua holandesa, ya que empezó a tomar clases desde su estancia en Breda, pero ya hemos visto que él pensaba mejor en latín que incluso en francés. Sobre su conocimiento del holandés hay una anécdota que relata Baillet. Descartes viajaba en barco con un criado por los canales holandeses y unos bandidos tramaban matarlos y arrojarlos al agua. Descartes entendió lo que decían, se levantó, sacó su espada y, en lengua holandesa, les amenazó, quitándoles la idea.

El principal corresponsal epistolar de Descartes es el padre Marin Mersenne, de la Orden de los Mínimos, al que conocía desde La Flèche y le unía una estrecha amistad. Una cuarta parte de las más de setecientas cartas que se conservan de Descartes están dirigidas a su amigo. Mersenne había escrito muchas obras sobre temas científicos y filosóficos, en especial obras apologeticas contra los ateos y escépticos, lo que no le impedía ser un gran impulsor del mecanicismo y la ciencia nueva. Vivía en París y su celda del convento era un punto de reunión de muchos sabios y científicos, por lo que era el principal contacto y un valioso intermediario de Descartes con el mundo.

Otros corresponsales epistolares son amigos, como Beeckman, Jean Louis Guez de Balzac, Henri Regnier, Costantin Huygens, secretario del príncipe de Orange y padre del gran matemático Christian, y Jean Baptiste Morin. Otra serie de cartas muy importante es con matemáticos y científicos, como Pierre Fermat, Claude Mydorge, Franz Schooten y Jacobo Golius.

Sobre sus obras recién publicadas, en especial las *Meditaciones metafísicas*, la correspondencia es intensísima, siendo Mersenne el centro de los envíos. Podemos seguir por sus cartas la gestación de sus obras y la repercusión que estas tuvieron de inmediato.

También hay una serie de cartas polémicas, en forma de cartas abiertas, como, por ejemplo, las dirigidas a Henry le Roy (Regius) y a Voetius, el avinagrado rector de la Universidad de Utrecht, en la famosa *Epistola ad Voetius*.

Los últimos corresponsales son, a partir de 1642, la princesa Isabel de Bohemia; el abad Claude Picot, amigo de libertinos y traductor de *Los principios de la filosofía*; el jesuita Pierre Bourdin, autor de las *Objeciones séptimas*; Charles Cavendish, matemático inglés; Clerselier, amigo y editor de sus últimas obras, y su cuñado Hector Pierre Chanut. En sus últimos años, la reina Cristina de Suecia y el platónico de Cambridge Henry More.

Gracias a las cartas, podemos acceder mejor a los propósitos e intenciones de Descartes, ya que en todas las obras publicadas había siempre una discusión previa con amigos, sabios, etc, y no faltaba tampoco una discusión posterior, las objeciones y las respuestas, a la publicación de la obra en cuestión. Esto se ve sobre todo en las *Meditaciones metafísicas*, pero vale también para las demás obras publicadas.

5. Veinte años en Holanda

En 1629 Descartes se estableció en Holanda, donde vivió hasta 1649. Varias razones le impulsaron a tomar esta decisión. En primer lugar, su deseo de soledad para concentrarse en el estudio sin ser molestado. Quería vivir solo en el campo, pero cerca de las grandes ciudades para disfrutar de sus comodidades y evitar sus inconvenientes. En

París, esta soledad y libertad de movimientos era imposible; en Holanda, en cambio, según relata el propio Descartes a su amigo Guez de Balzac, todo el mundo se afanaba en el comercio y «podría estar toda la vida sin ser visto por nadie». El clima del norte le gustaba más; podía defenderse del frío caldeando su estancia. En cambio, en el sur, y pone el ejemplo de Italia, el calor es sofocante y el aire malsano. Holanda, además, era una nación donde había más libertad que en ninguna otra nación de Europa. Descartes, que siempre fue católico y ejerció como tal, pudo vivir con entera libertad entre calvinistas, asistiendo a los servicios religiosos católicos, que normalmente se celebraban en casas particulares. Sin embargo, tuvo problemas con varias universidades, como veremos más adelante.

En los veinte años que permaneció en Holanda cambió muchas veces de domicilio, procurando ocultar su nueva dirección a casi todos sus amigos. Pocas veces viajó a su patria, solo cuando tenía que resolver asuntos personales, como herencias, etc. Se cuentan hasta trece lugares donde vivió Descartes. Frankener, en 1629; Amsterdam, Leiden, Deventer, hasta 1632; Santpoort, en 1637; Harderwijk, en 1639; Endegeest, en 1641; las estancias más largas fueron en Egmond de Hoef, de 1643 a 1644, y, por último, en Egmond Binnen, hasta su marcha a Estocolmo.

Antes de seguir adelante, vamos a delimitar los periodos de la evolución intelectual de Descartes. Si prescindimos de sus estudios en La Flèche y los de derecho en la Universidad de Poitiers, su vida está marcada por varios periodos de evolución en su pensamiento. Alquié, en sus *Oeuvres philosophiques*, en tres volúmenes, establece para cada volumen un periodo de evolución.

En el primero, de 1618 a 1637, nos encontramos con un Descartes predominantemente científico, ocupado en la descripción física del mundo, en el hombre considerado

en cuanto máquina corporal, etc. Este sería un periodo muy dilatado y habría que dividirlo en varias etapas: desde 1616, que abandona la Universidad de Poitiers, hasta 1629, que marcha a Holanda, es la etapa del Descartes viajero, entregado a buscar una «ciencia prodigiosa» en los que está en contacto con la magia, la alquimia, los escritos herméticos y, se dice, de búsqueda de los rosacruces en Alemania. Culmina todo este proceso de génesis de su pensamiento en las *Regulae*.

En su larga estancia en Holanda hay dos periodos diferenciados. La primera parte de su estancia, de 1629 a 1637, deja de viajar y se concentra en el estudio y la preparación de sus obras científicas, *El mundo*, que no publicó, y los *Ensayos*. En esos años se acentúan sus preocupaciones metafísicas, que habían empezado hacia 1620, como se plasma en la cuarta parte del *Discurso del método*.

En el siguiente lapso, de 1638 a 1642, el segundo volumen de Alquié, tenemos a un Descartes que, aunque no abandona los experimentos, está más dedicado a problemas filosóficos como el de la verdad, la naturaleza del alma y la relación del hombre con Dios. La obra clave son las *Meditaciones metafísicas*.

En el último periodo, de 1642 a 1649, el tercer volumen de Alquié, Descartes quiere completar su sistema escribiendo *Los principios de la filosofía*, que no es más que una recapitulación de su filosofía anterior. Además, reflexiona sobre el hombre concreto, sus pasiones, su moral, por lo que se inclina sobre todo a la medicina y a la moral, influido por su amistad con Isabel de Bohemia. En estos años se enzarza en polémicas muy sonadas, como la de Voetius. La obra importante de este periodo, aparte de sus cartas, es *Las pasiones del alma*.

A continuación vamos a dividir la estancia en Holanda en dos periodos, de 1629 a 1642 y de 1643 a 1649.

5.1. De 1629 a 1642. *El Mundo, Discurso del método, Meditaciones metafísicas*

En este primer periodo en Holanda, Descartes está entregado a escribir e imprimir sus obras. Son años de tranquilidad y estudio, en los que vive con comodidades pero sin lujos. Dedicaba un día a la semana a la correspondencia. El resto del tiempo hacía muchos experimentos, según él, no todos los que debiera, escribía poco y leía menos. Cuando se fue de Francia llevó consigo muy pocos libros: un ejemplar de la Biblia y otro de la *Summa Theologica* de santo Tomás. Un amigo suyo le preguntó en una ocasión dónde estaba su biblioteca, extrañado de encontrar tan pocos libros en su casa; Descartes le mostró un ternero a medio diseccionar, escena que podría recordar el famoso cuadro de Rembrandt *El buey desollado*, y le dijo: «Estos son mis libros». En cualquier caso, dedicaba poco tiempo a la metafísica. Como él mismo dice: «No perder más que una hora al día en pensamientos que ocupen a la imaginación, unas pocas horas al año en aquellos de los que se ocupe el entendimiento, y pasar el tiempo restante ocupado en la relajación de los sentidos y el reposo de la mente».

Durante los primeros años en Holanda, sus esfuerzos estaban orientados sobre todo a las matemáticas y a la física. Cuando en 1629 se inscribió en la Universidad de Franeker, lo hace con esta inscripción: «René Descartes, francés, filósofo». La palabra filósofo significaba tanto el que se ocupa de la metafísica, como el que ocupa de la totalidad de la naturaleza: el mundo, el hombre, los animales y las plantas. Ese mismo año de 1629 recibió información sobre el fenómeno del desdoblamiento del Sol, que se observó en Roma, del que da una explicación. También se interesa mucho en esta época por la medicina; todos los días pasaba por la casa de un carnicero que le proporcionaba vísceras para

la disección, pues estaba muy interesado en la anatomía y en la fisiología, en especial la circulación de la sangre, como se ve después en la quinta parte del *Discurso del método*. Descartes nunca se separó de la investigación científica, y si alguna vez lo hizo, fue porque, según él decía, necesitaba hacer experimentos muy costosos en tiempo y dinero, que no podía permitirse. Así, la palabra «filósofo» es comprensiva. Es una característica esencial en Descartes más que en ningún otro no separar la investigación científica de la especulación filosófica. Esta actitud se ve claramente en *Los principios de la filosofía*, donde hace un compendio unitario de todo su sistema filosófico y científico.

En 1633 compone un ambicioso tratado que titula *El mundo* o *Tratado de la luz*. Ya vimos que desde su amistad con Beeckman había defendido el mecanicismo frente a las formas sustanciales del aristotelismo. En *El mundo*, a pesar de que hay restos escolásticos, da un golpe definitivo a la física medieval al explicar el mundo y el hombre en términos de sus propiedades geométricas. En esta obra se propone dar cuenta de la naturaleza de la luz y pretende que sea un tratado de astronomía que explique los movimientos del Sol, los cometas, planetas y estrellas, que se mueven mecánicamente en un universo lleno, donde el vacío es imposible. Los movimientos, además, son circulares, lo que lleva a su famosa teoría de los torbellinos. Pretende también explicar los cuerpos terrestres, para llegar, por último, en el *Tratado del hombre*, a la descripción del hombre en su aspecto físico. Es una obra muy científica y poco metafísica, aunque aparecen temas cargados de teología, como la creación continua y las leyes del movimiento mantenidas por Dios.

En su origen, *El mundo*, que no se publicó hasta 1677, incluía el *Tratado del hombre*, este último publicado por Clerselier en 1664. La primera obra llega hasta el capítu-

lo 15 y la segunda empieza en el capítulo 18, pero siempre se han editado por separado. La obra, que se conserva en parte, no se publicó en vida de Descartes, pues cuando estaba preparada para la imprenta se enteró de la condena por la Inquisición romana de la obra de Galileo; tuvo miedo de enfrentarse a las autoridades eclesiásticas y cambió de planes.

En consecuencia, preparó la publicación anónima de tres ensayos, *Dióptrica*, *Meteoros*, en la que sus afirmaciones astronómicas eran más prudentes, y *Geometría*, precedidos por un *Discurso del método* con el subtítulo «para conducir bien la razón y buscar la verdad en las ciencias». Salió de la imprenta en Leiden en 1637 y es la primera obra publicada. Fue escrito en francés, pues Descartes intentaba, como Galileo lo hizo en italiano, que su obra llegara a todo tipo de lectores, incluso los no especializados, de los que esperaba obtener un juicio favorable. En 1644 se publicó, en Amsterdam, la traducción latina del *Discurso* y los *Ensayos*, excepto la *Geometría*.

El *Discurso* es la parte más conocida, mucho más que los tres ensayos que la siguen. Lo escribió como un prefacio, con la intención de que fuera una historia, una narración de su vida intelectual. Consta de seis partes. La primera, la más autobiográfica, aprovecha para, al contar lo que ha estudiado, hacer un repaso de las ciencias; en la segunda habla de su estancia en Alemania y, retomando el tema de las *Regulae*, expone su método; en la tercera, relatando su etapa viajera, se refiere a su moral provisional; en la cuarta, los temas metafísicos, el *cogito*, el alma y Dios; en la quinta hace un resumen de *El mundo* y el *Tratado del hombre*, con temas de física, autómatas, animales máquina y la circulación de la sangre; la sexta, a modo de conclusión, es una recapitulación y razones del *Discurso* como prólogo de los tres *Ensayos*.

En los *Ensayos* y algunas partes del *Discurso* se ocupa de cuestiones de física y de matemáticas, pero vemos que poco a poco se va interesando en temas epistemológicos y metafísicos. El *Discurso* no es la exposición de un «sistema» sino más bien un relato novelado. Encontramos ya las piezas de su sistema en la cuarta parte, donde trata los temas que progresivamente le van interesando: la duda metódica, el *cogito*, la distinción entre el alma y el cuerpo y la existencia de Dios.

Todo estos temas los desarrollará sistemáticamente en su siguiente obra, las *Meditaciones metafísicas*, escrita en latín alrededor de 1640.

La necesidad de exponer más claramente sus temas filosóficos viene dada por varios motivos: Descartes había escrito el *Discurso* en francés, y su traducción al latín no llegó hasta 1644, por lo que el contenido no podía llegar al público especializado que desconocía el francés. Por otra parte, no había logrado satisfacer a los eclesiásticos, quienes veían en el *Discurso* contenidos sospechosos de herejía. No solo no quería ser tachado de herético, además tenía la pretensión de difundir sus ideas en escuelas y universidades, por lo que deseaba que se le concediese el Privilegio desde Francia, pues sin la aprobación de la Sorbona era imposible difundir la obra en los centros de enseñanza franceses; pero el anhelado Privilegio no llegó, y eso que hizo llegar copias a Luis XIII, a Richelieu y al príncipe de Orange. Por último, con el *Discurso* habían surgido controversias de índole científica y filosófica, que se habían solventado en cartas. En definitiva, deseaba ahora poner sus *Meditaciones* a disposición de los sabios de una manera más formal y poder publicar las objeciones y las respuestas del autor.

La obra es breve, consta de seis partes, igual número que en el *Discurso*, seis meditaciones personales, una para cada día. El título *Meditaciones* muestra la influencia de

escritos de devoción y meditación, como los de san Ignacio de Loyola, fundador de la Compañía de Jesús. Así, Descartes concibe su obra no como una serie estática de contenidos filosóficos, sino como unos ejercicios de meditación personal; esto es lo que le da el estilo subjetivo e intimista de pensador solitario, aislado del mundo. Es el viajero solitario que intenta descubrir un fundamento seguro para la ciencia. Este viaje hizo exclamar a Hegel, en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía*: «Ya podemos sentirnos en nuestra casa y gritar al fin, como el navegante después de una larga y azarosa travesía por turbulentos mares: ¡tierra!».

La duda metódica es el tema de la primera meditación, que se resuelve en el *cogito* de la segunda, donde examina la cosa pensante y, a través del memorable ejemplo de la cera, concluye que conocemos mejor la mente que el cuerpo. En la tercera empieza con el criterio de claridad y distinción, hace un análisis de las ideas y expone una prueba de la existencia de Dios basada en la causalidad. En la cuarta analiza la relación entre el entendimiento y la voluntad para explicar el error. En la quinta se establece la noción de extensión; hay, además, una versión del «argumento ontológico» de la existencia de Dios. En la sexta vuelve a la existencia de las cosas materiales y al dualismo de la sustancia pensante y la sustancia extensa. La obra no fue publicada nada más escribirla. Descartes se la entregó a Mersenne para que la distribuyera entre los sabios más conocidos, que presentaron sus objeciones y Descartes respondió a todos. Así, se imprimió en París, hasta las *Sextas objeciones y respuestas*, en 1641. El subtítulo de la obra en esta primera edición es «en las que se demuestra la existencia de Dios y la inmortalidad del alma», pero en la segunda edición omite en el subtítulo la referencia a la inmortalidad del alma, e incluye «así como

la distinción real entre el alma y el cuerpo», lo que se ajusta más al contenido de la obra.

Las primeras objeciones, escritas por un eclesiástico holandés llamado Caterus, tratan sobre todo del «argumento ontológico». Las segundas fueron recogidas por Mersenne de un «grupo de filósofos y teólogos»; algunas objeciones, muy certeras, son del propio Mersenne. Las terceras son de Thomas Hobbes, que estaba por entonces exiliado en París. Parece que tuvieron algún contacto personal y no fue del todo agradable; Hobbes dijo de Descartes que era el mejor matemático del mundo, pero no tenía cabeza para la filosofía; sus objeciones, lanzadas desde el materialismo, son muy duras, y las respuestas muy tensas. Las cuartas objeciones son de Antoine Arnauld, donde aparece la famosa objeción del círculo vicioso. Fue contestado cuidadosamente por Descartes. Después, Arnauld escribió, junto a Pierre Nicole, una importante obra de inspiración cartesiana, *La lógica de Port-Royal*. Las quintas objeciones son de Pierre Gassendi, gran científico y amigo de Mersenne. La línea de ataque, desde el materialismo, va dirigida contra el dualismo cartesiano; en el calor de la discusión, hay un momento en el que Gassendi exclama: «¡Oh espíritu!», a lo que contestó oportunamente Descartes con el correspondiente «¡oh carne!». A partir de aquí discutieron mucho, llegando a enfadarse, pues Descartes era muy susceptible, aunque se reconciliaron en 1647. Las sextas objeciones, que, al igual que las segundas, fueron recopiladas por Mersenne, provenían de algunos matemáticos, entre los que parece que estaba Fermat.

Pese a que dedica una carta inicial a los doctores de la Facultad de Teología de la Sorbona, fue mal acogida por los filósofos y teólogos escolásticos, que consideraban que era una obra nociva por el papel que asigna a Dios en el sistema filosófico. Más adelante, en 1659, se incluyeron las obras de Descartes en el *Índice* romano. En las univer-

sidades holandesas la acogida fue también muy mala, por lo que surgieron polémicas muy fuertes.

La segunda edición, publicada en Amsterdam en 1642, incluía las séptimas objeciones del padre jesuita Bourdin, que eran muy largas y tediosas y provocaron un largo enfrentamiento. Como consecuencia de esta polémica, Descartes escribió una carta a su antiguo profesor en La Flèche, el padre Dinet, superior de los jesuitas en París, atacando a Bourdin y, de paso, a Voetius, que le había acusado de papista y ateo.

Todavía hay unas octavas objeciones, de un geómetra anónimo, que no se conservan, pero sí la réplica en una carta de agosto de 1641.

La traducción francesa de las *Meditaciones*, hasta las sextas objeciones, fue hecha por el duque de Luynes y supervisada por Descartes en 1647.

En el inventario de los papeles de Estocolmo apareció un diálogo incompleto titulado *Recherche de la vérité par la lumière naturelle*, que se publicó en la edición de *Opuscula posthuma* en 1701. No se sabe en qué fecha lo compuso Descartes, las especulaciones van desde que fue escrito por las fechas de las *Regulae*, hasta que fue compuesto en Suecia, como regalo para la reina Cristina. Sin embargo, parece, por los temas que trata, que lo escribió en fecha cercana a las *Meditaciones*, al principio de la década de 1640.

5.2. De 1642 a 1649. Polémicas en las universidades holandesas. Amistad con Isabel de Bohemia. Los principios de la filosofía. Las pasiones del alma

Por la época en que está trabajando en las *Meditaciones* hay muchos cambios en la vida de Descartes: su hija

Francine muere el 7 de septiembre de 1640, su padre y su hermana Jeanne en el mismo año, causándole estas muertes un gran dolor. Al heredar de su padre, vende algunas propiedades, con lo que aumenta su riqueza. Se establece en Endegeest, cerca de Leiden, y allí recibe a muchos sabios, entabla amistad con Claude Picot, Chanut, Clerselier e Isabel de Bohemia. Estos últimos años son de frenética actividad, no para de escribir cartas, componer nuevas obras, viajar y, lo más cansado de todo, los enfrentamientos con las universidades holandesas, con los teólogos de la Sorbona, y hasta con los jesuitas, sus antiguos maestros. Aparte de los disgustos por los fallecimientos en su familia, está muy preocupado por el rechazo de los teólogos a su obra. Con los jesuitas actúa con cautela y diplomacia. Ya había tenido un conflicto con los jesuitas de la Universidad de Lovaina, donde Plempius, médico y profesor de esa Universidad que le había enseñado anatomía y técnicas de disección, le atacó sobre el tema de la circulación de la sangre al recibir el *Discurso del método*. Ya vimos anteriormente que tiene una controversia con Bourdin a propósito de las *Meditaciones*, pero al final se reconcilia con él en un viaje que hace a París en 1644. Con los protestantes, en cambio, rompe las hostilidades y el enfrentamiento es muy violento. Su mayor enemigo era Gisbert Voetius, rector de la Universidad de Utrecht y profesor de teología, que pretendió convencer al consejo de la ciudad de que Descartes, además de papista, era un ateo. Descartes, con fina ironía, dijo después que le llamaba ateo porque demostraba la existencia de Dios, y que le llama escéptico por combatir el escepticismo. La intención de Voetius era que se condenase el cartesianismo para impedir su enseñanza en las universidades holandesas y seguir con el aristotelismo; y, de paso, detenerlo, enviarlo a la cárcel y quemar sus obras.

Descartes contraataca en la ya citada carta al padre Dinet y, en mayo de 1643, escribe otra carta abierta, la *Epistola Renati Descartes ad celeberrimum virum D. Gisbertium Voetium*, defendiéndose de los cargos de ateísmo y de los insultos que le había lanzado Voetius en dos ensayos que había publicado previamente. Las epístolas fueron consideradas por la comisión de Utrecht como «libelos difamatorios». Descartes pensó que iba a ser detenido; tuvo que ser defendido por sus amigos, en especial por Huygens, y por el embajador de Francia, Thuillierie.

No fue el último altercado en Holanda: tuvo otro en la Universidad de Leiden, donde Jacobo Revius le acusó de pelagianismo, acusación frecuente de los protestantes, y de ateísmo, por hablar del «Dios engañador».

Por estos años es la amistad de Descartes con la princesa Isabel de Bohemia, a la que conoció en La Haya, en 1643, donde estaba exiliada. Isabel había leído sus obras y estaba muy interesada en su filosofía; además, se encontraba muy triste, pues vivía en el exilio, y Descartes se ofreció a curar sus males, para lo que se interesó progresivamente en las pasiones y en la moral.

A Isabel le dedica *Los principios de la filosofía*, publicada en Amsterdam en 1644. Fue escrita en latín y traducida al francés por Picot en 1647.

Descartes no había expuesto junta toda su filosofía: *El mundo*, que no fue publicada, y los *Ensayos*, van por un lado, y las *Meditaciones*, por otro. Quería escribir algo parecido a un libro de texto, un manual, para difundir juntas su ciencia y su filosofía en las escuelas y universidades. De ahí el estilo en párrafos cortos con un título, con lo que pretende reemplazar el estilo tedioso y largo de los manuales escolásticos. En el Prefacio o «carta del autor al traductor», es decir, a Picot, vemos las intenciones de Descartes: comienza criticando la filosofía anterior, dice que no se des-

alienten los que tengan una mala opinión de la filosofía, ya que no les ha satisfecho la que les han enseñado. Critica a Aristóteles, o más bien a los que «han seguido sus opiniones sin buscar nada mejor», los escolásticos, y define la filosofía como un árbol cuyas raíces son la metafísica, el tronco, la física, y las ramas, que son las que dan fruto, la medicina, la mecánica y la moral.

La obra tiene cuatro partes. En la primera expone sus principios filosóficos sobre el conocimiento, el alma y Dios; es un breve resumen de las *Meditaciones* y de la cuarta parte del *Discurso*. La segunda, titulada *Sobre los principios de las cosas materiales*, trata cuestiones de física, como las leyes del movimiento. La tercera parte, *Sobre el mundo visible*, la dedica a explicar el universo, más concretamente, trata de astronomía; enumera algunas hipótesis, pero no se atreve a pronunciarse por ninguna: por ejemplo, dice que la Tierra está quieta, en su atmósfera, pero es arrastrada por el cielo como un barco es arrastrado por el agua. Aparentemente no es copernicano, pero no se puede decir que niegue rotundamente el heliocentrismo. Con esta ambigüedad intenta evitar los problemas que le impidieron publicar *El mundo*. La cuarta parte la dedica a explicar el origen de la Tierra y los fenómenos terrestres, como las mareas, los metales, el fuego, el magnetismo, etcétera. Tenía el proyecto de incluir dos partes más, a lo que renuncia por falta de tiempo, donde pensaba explicar los animales y las plantas en una y el hombre en otra.

Durante 1647 y 1648 trabaja mucho en anatomía y en biología. Escribió pequeñas obras: *Primae cogitationes circa generationem animalium*, *De Saporibus*, *Excerpta anatomica*. Quiere escribir un tratado sobre la fisiología del cuerpo humano; en concreto, la circulación de la sangre y la formación del feto en un tratado, que no terminó, titulado *Description du Corps Humain*, en su idea, ya pre-

sente en el *Tratado del hombre*, de explicar la máquina corporal en términos puramente mecánicos. La idea es la de siempre: el cuerpo es una máquina con movimientos lineales y circulares, el motor es el corazón y el calor del corazón es la energía que causa el movimiento.

En estos últimos años todavía tuvo tiempo de formar y ocuparse de gente humilde. Un modesto zapatero, Dirk Rembrandtsz, siguió sus enseñanzas, llegando a ser un gran astrónomo y matemático. Recordando sus estudios de leyes en Poitiers, intervino en defensa de un campesino que había matado a otro para que la condena no fuera muy severa. Dos criados suyos a los que dio clases, Jean Gillot y Gerard van Gutshoven, llegaron a ser profesores de matemáticas.

Uno de los seguidores más fieles de Descartes era su discípulo Henry le Roy, o Regius, profesor de botánica y medicina en la universidad de Utrecht. Regius tuvo parte de culpa en la polémica de Descartes con Voetius por su defensa exasperada del cartesianismo, en concreto, explicaba, con gran escándalo, la circulación de la sangre en términos cartesianos. Al principio, fueron amigos, pero más tarde, en 1646, Regius publicó una obra, *Fundamenta physices*, en la que plagiaba muchas ideas de su maestro, y, lo peor de todo, malinterpretaba la relación del alma y el cuerpo. Decía que el alma no tenía una naturaleza espiritual, sino que era una modalidad del cuerpo, más concretamente, era algo mecánico, al igual que las ideas, a las que consideraba movimientos mecánicos del cuerpo, para horror de Descartes. La cosa fue a más, y, en 1647, Regius elaboró un Programa, un pasquín para ser pegado por las calles, que contenía veintiuna tesis contra Descartes. A esto respondió Descartes en una carta, *Notae in programma quoddam*, publicada a fines de 1647, desmarcándose y ridiculizando de las ideas de Regius. En esta carta explica su teoría de las ideas innatas.

Agobiado por las polémicas holandesas, volvió a París en 1647, y es cuando se reconcilia con Gassendi. Además, tuvo lugar el famoso encuentro con Pascal. Descartes sabía del experimento de Torricelli sobre el vacío y se enteró de que Pascal se disponía a reproducir el experimento con unos tubos curvados de cristal. Asistió al experimento, dando su opinión sobre la «materia sutil» presente en el supuesto vacío.

El 16 de abril de 1648 fue a verlo a su casa de Egmond Binnen un joven de veinte años llamado Francisco Burman. Descartes lo invitó a comer y pasaron el día juntos conversando. Burman le hizo finas observaciones y preguntas muy pertinentes sobre las *Meditaciones*, *Los principios* y el *Discurso del método*, que llevaba cuidadosamente preparadas. Las respuestas de Descartes son muy interesantes y aclaran muchas de sus intenciones. Burman relató la entrevista a Johannes Clauberg, un cartesiano alemán. Se ha conservado el manuscrito de Clauberg. Charles Adam lo tradujo con el título *Entretien avec Bourman*.

Todavía fue una última vez a París, en 1648, pues se había enterado que le habían concedido una pensión real a instancias de sus amigos; no llegó a cobrarla, pues la revuelta de la Fronda hizo que se suspendieran todas las pensiones. Descartes ya era muy famoso en París y la gente lo visitaba como si fuese una atracción de feria, para gran disgusto suyo. En septiembre, muere Mersenne y vuelve a Holanda.

La correspondencia que mantenía con la princesa Isabel era muy intensa; el tema que dominaba en las cartas era la relación del alma con el cuerpo. Aunque Isabel le había encargado un *Tratado de la erudición*, hoy perdido, Descartes lo interrumpe para concentrarse en su última publicación, *Las pasiones del alma*. Isabel quería, además, que le diera su opinión sobre moral y le instaba a que

definiera y clasificara las pasiones, pues estaba muy interesada en vencer la tristeza, ya que era propensa a las depresiones, y encontrar el camino de la felicidad. El tema no es nuevo en Descartes: ya en el *Compendium Musicae* trataba de determinar la influencia de la música sobre las pasiones; en el *Tratado del hombre* también había escrito sobre los sentimientos, o pasiones, y los humores. Fue escribiendo y mandó a Isabel un pequeño tratado, que después completó y se publicó en París, a fines de 1649, cuando ya estaba en Suecia. La obra fue dedicada, al igual que *Los principios de la filosofía*, a Isabel.

Las pasiones del alma tienen tres partes. En la primera critica las teorías anteriores, define las pasiones y explica cómo se producen, explicando su causa fisiológica. La segunda parte enumera las pasiones y está dedicada a las primitivas: admiración, amor, odio, deseo, gozo y tristeza. La tercera parte es un análisis de las pasiones derivadas de las primitivas. En la segunda y tercera parte está contenida su teoría moral, que podría resumirse en dos frases: regular el deseo y ser libre para ser feliz. A esto hay que unir un consejo moral: la generosidad, pues hace que no se tenga aprecio a los bienes materiales, sino que se aprecia más la libertad y el dominio sobre uno mismo. La conclusión es que «todas las pasiones son buenas por su naturaleza y únicamente tenemos que evitar su mal uso y sus excesos» (*Las pasiones del alma*, artículo 211).

6. Viaje a Suecia

Los últimos días de Descartes transcurrieron en Estocolmo. La reina Cristina tenía muchas aficiones literarias, le gustaba rodearse de sabios y comprar libros caros. Invitó a Descartes a su corte para recibir clases de la nueva fi-

losofía. Al principio no quería ir, tenía malos presentimientos, pensaba que la reina estaría muy ocupada y no le haría mucho caso, como así fue, pero diferentes circunstancias le llevaron a Estocolmo. Chanut, su reciente amigo, era embajador en Suecia. Por otra parte, seguía la hostilidad en las universidades holandesas, por lo que se tomó el viaje como una salida airosa. Sin embargo, no partió enseguida, ya que estaba ocupado en *Las pasiones del alma* y eso hizo que no fuese a principios de verano, sino después, en octubre de 1649. Esto fue fatal, pues el invierno de ese año fue especialmente duro.

Al llegar Descartes, que había viajado en un barco de la armada sueca puesto a su disposición por la reina, se instaló en la embajada de Francia, en casa de Chanut, y desde allí iba diariamente a palacio. La reina, que tenía que resolver muchos asuntos, encontraba que la mejor hora para que Descartes visitara el palacio para las clases era a las cinco de la mañana. Se confirmaron sus sospechas de que la reina estaba muy ocupada en asuntos de Estado y de que lo tendría entretenido en cosas que no le interesaban mucho, así que estaba incómodo en la corte, donde, para colmo de males, encontró hostilidad en el entorno de la reina, en especial a causa de los filósofos y gramáticos, con los que discutía con frecuencia.

En estos cuatro meses de estancia en Suecia escribió poco. Si admitimos que la *Recherche de la vérité* fue escrita por la época de las *Meditaciones*, aunque es posible que la escribiera en Estocolmo como regalo para Cristina, lo último que escribió fue el texto de un ballet en verso, una especie de programa de mano para una fiesta con motivo del cumpleaños de la reina y de la paz de Westfalia. Otro encargo fue un proyecto de Academia que Cristina quería crear en su corte y, por último, una comedia, que dejó sin terminar.

El frío que hacía a esas horas tan tempranas que tenía que ir a palacio fue la causa de que enfermara de pulmonía. El médico de la reina, un holandés llamado Weulles, quiso sangrar al enfermo. Podemos imaginar la escena, digna de Molière, con un Descartes contrario al hipocrático remedio de las sangrías, discutiendo con un médico holandés que conocía las polémicas de Utrecht y estaba en el bando de Voetius. Descartes dijo tajantemente: «Caballeros, no derramáis sangre francesa». Sabiendo su fin próximo, pidió confesión y escribió a sus hermanos para que siguieran manteniendo a su nodriza, la que le cuidaba de pequeño en La Haya. Murió en la madrugada del 11 de febrero de 1650, poco antes de cumplir cincuenta y cinco años.

Fue enterrado en el cementerio de Estocolmo, en la parte donde se enterraba a los niños sin bautizar y a los difuntos de otras religiones. Con los años, la tumba se fue degradando, robaron algunos huesos, entre ellos el cráneo, por lo que se pensó en enviar sus restos a Francia; por fin, en 1667 fueron trasladados a París. Fue enterrado junto a la tumba de Pascal en la abadía de Santa Genoveva, donde fue llevado en procesión solemne, pero en el último momento se suspendió, por orden de Luis XIV, el servicio religioso. Allí permaneció hasta que la abadía fue destruida durante la Revolución. La Convención votó para trasladar sus restos al Panteón, pero fue rehusado durante el Directorio. En 1819 sus restos fueron llevados a la iglesia de Saint Germain des Prés, donde reposan a la derecha del coro, detrás de una lápida negra con una inscripción latina.

Berzelius, un químico sueco, compró un cráneo, supuestamente de Descartes, en una subasta, y se lo entregó en 1821 al naturalista Georges Cuvier. Actualmente está depositado en el Museo del Hombre de París, en el palacio Chaillot.

Filosofía

1. El método

DESCARTES, EL FUNDADOR DE LA FILOSOFÍA MODERNA, tiene una gran preocupación por el método. Es consciente de que rompe con la época anterior y pretende fundar una filosofía sobre bases completamente nuevas y, como reza el título de la *Regla IV* de las *Regulae*, considera que es necesario un método para investigar la verdad de las cosas.

En el Prefacio de *Los principios de la filosofía* (AT, IX-2, 4-5) establece las diversas maneras de conocer las cosas que tiene el hombre: por la intuición, las nociones que son tan claras que se obtienen sin meditación; por la experiencia de los sentidos; por la conversación que mantenemos con otros hombres, y por la lectura o conversación con los hombres sabios del pasado. Otro modo de conocer es la revelación, que nos conduce al saber de golpe, no gradualmente. Hay, por último, un quinto grado de acceder a la sabiduría, más elevado que los anteriores, que consiste en indagar y poseer los verdaderos principios y las causas primeras, de las que se podrían deducir las razones de todo cuanto se puede saber. La filosofía consiste en investigar estos principios que son claros,

evidentes y, por lo tanto, indudables. Los que hacen esto pueden llamarse filósofos, y los ha habido grandes, como Platón y Aristóteles, y con gran autoridad, con tanta que los que les sucedieron no se molestaron en revisar sus principios e indagar otros mejores.

Si no aceptamos el principio de autoridad ni las vías normales por donde aceptamos como verdadero lo que conocemos, en especial lo que proviene de los sentidos, de la conversación y de la lectura, entonces será necesario partir de un método, planificar el terreno, en lugar de ir a tientas. En cuanto a la lectura, es significativo el papel que esta y los libros tienen a partir del Renacimiento, y que Descartes valora tan poco en comparación con la propia reflexión, quizá debido a que considera la lectura como un acto comunitario en el sentido medieval, no como un acto individual de reflexión, como sucedió a partir de la imprenta.

Por supuesto, en todo este razonamiento, extraído del Prefacio de *Los principios de la filosofía*, hay unas causas históricas que impulsan a Descartes a rechazar el principio de autoridad. La más importante es que está teniendo lugar la revolución científica de Kepler y Galileo, con lo que empieza a desmoronarse el aristotelismo. Otra causa importante es que a partir del siglo XVI resurge con gran fuerza el escepticismo filosófico y moral, a través de escritores tan influyentes como Montaigne, Charron, Sánchez y otros. Descartes se encuentra en medio de este marasmo: de un lado están los escépticos, que combaten con argumentos muy sólidos las verdades de la religión y de la filosofía; de otro están los escolásticos, la tendencia conservadora que se defiende de la nueva ciencia y del escepticismo con las armas de la lógica y de la dialéctica tradicional. Hay una ruptura con lo anterior y una necesidad de construir un nuevo edificio sobre bases nuevas. Descartes, gran amante de la arquitectura, afirma que no se debe construir un edificio

sin planos, ni hacerlo por varias manos: es mejor concebirlo de principio a fin por un solo arquitecto siguiendo un plan racional trazado con antelación. Como conoce a la perfección los argumentos escépticos, los va a utilizar, pero con una finalidad diferente: establecer un método para ayudar a las ciencias, que comience con la propia razón y dotado de una lógica totalmente nueva, la lógica de la invención, superadora de la silogística, del caduco modo de argumentar de los escolásticos, que se basa en el saber ya establecido. Esta razón no se deja encorsetar por reglas complicadas, sino que es espontánea y descubre las evidencias por el análisis, no por tediosas demostraciones.

Como buen matemático, Descartes está seguro de que el saber matemático está a salvo de los ataques escépticos, pues consigue hacer demostraciones absolutamente verdaderas, no de forma mecánica, sino guiadas por la razón en un proceso de análisis. De aquí le viene su exigencia fundamental del conocimiento: debe ser tan cierto como la geometría o el álgebra, y así nos libraremos de los argumentos escépticos. Las matemáticas, además, le sugieren que ha de haber una unidad del saber y unidad de la ciencia, por lo que se enfrenta a la idea escolástica de que ha de haber diferentes ciencias y diferentes métodos para cada ciencia. Una sola ciencia, la sabiduría o filosofía, con un solo método para desarrollarla.

Ahora bien, esta unidad es buena por doble motivo. En primer lugar, no podemos revisar las creencias una por una, pues sería eterno, sino el fundamento sobre el que se basan nuestras creencias. Estas creencias normalmente son prejuicios de la infancia cuando todavía no tenemos razón, enseñadas por educadores de dudosa confianza. En segundo lugar, al haber unidad del saber y un método universal, se revisan los fundamentos de todas las ciencias a la vez, sin revisar tediosamente los contenidos de cada una.

El hablar de un método matemático no quiere decir que sea un método de las matemáticas o destinado a las mismas, sino solo en cuanto a esa unidad del saber que plasma en su metáfora del árbol del conocimiento de *Los principios de la filosofía*, para no entrar a discutir sobre esta o aquella rama del saber, sino del fundamento mismo del saber. Descartes está muy interesado en no separar la filosofía de la ciencia, pues concibe la filosofía como un árbol, cuyas raíces son la metafísica, el tronco es la física y las ramas son las demás ciencias (medicina, mecánica y moral). Entonces, lo matemático del método es el sentido más general de *mathesis universalis*, y nos lleva a la unidad de la ciencia, con sus contenidos universales y necesarios.

En consecuencia, la filosofía es el estudio de la sabiduría, pero no solo en su sentido teórico, ya que insiste también en su valor práctico, con lo que se pierde el carácter contemplativo de la filosofía «especulativa enseñada en las escuelas»: ahora, el conocimiento científico no es un saber por saber, sino por los beneficios y utilidades que podamos obtener de su cultivo, que nos hará incluso «dueños y poseedores de la naturaleza» (*Discurso*, AT, VI, 62) en el sentido moderno de Bacon en el aforismo 3.º del libro I del *Novum Organum*, donde afirma: «La ciencia del hombre es la medida de su potencia», el conocido «saber es poder». Más exactamente, Descartes dice que lo práctico se deduce de los primeros principios. Como escribe en el Prefacio de los *Principios*, la filosofía es el estudio de la sabiduría, y esta no solo consiste en la prudencia en el obrar, sino en todo lo que el hombre puede conocer, ya sea la conducta que debe seguir en la vida, la conservación de la salud, etc., todo ello deducido de las primeras causas, de los principios.

Descartes busca un «fundamento absoluto e incommovible de verdad» en el que poder basar el conocimiento científico. Este conocimiento no puede obtenerse sin mé-

todo, hasta el punto de que es preferible no buscar la verdad que ponerse a hacerlo sin método.

Este método se expresa en reglas, a modo de pasos, pues la verdad no está dada de antemano, sino que tenemos que descubrirla con ayuda de estas reglas metodológicas. En las *Regulae*, donde hay una definición de método muy poco satisfactoria, en la que solo dice que el método consiste en seguir unas reglas fáciles (ver texto antología: *Regulae*, AT, X, 371-372), se conservan veintiuna reglas, que más que reglas en sentido normativo son recomendaciones metodológicas: algunas de ellas se refieren a problemas matemáticos; otras, de mayor alcance, como las doce primeras reglas, tratan temas fundamentales, como la intuición y la deducción, así como sobre operaciones cognoscitivas y facultades, por ejemplo, el tema de si la aprehensión pura del entendimiento puede ser asistida por el uso correcto de la imaginación. Pero en la *Regla V* dice que el método es algo muy elemental que consiste en ordenar los objetos a los que hay que dirigir la mente para descubrir alguna verdad (*Regulae*, AT, IX, 379).

En la segunda parte del *Discurso del método* (AT, VI, 18-19) las reduce a cuatro preceptos de la lógica moderna, frente a los muchos que tiene la lógica escolástica, que servirán «para conducir bien la razón y buscar la verdad en las ciencias». Vamos a seguir la exposición de las reglas del *Discurso* que están recogidas en la antología de textos, pero con constantes referencias a las *Regulae*:

La primera regla es la de evidencia, la enuncia así: «No aceptar nunca ninguna cosa por verdadera que no la conociese con evidencia que lo era: es decir, evitar cuidadosamente la precipitación y la prevención y no comprender nada más en mis juicios que lo que se presentara tan clara y distintamente a mi mente que no tuviese ocasión alguna de ponerlo en duda» (*Discurso*, AT, VI, 18).

La evidencia se coloca frente a la duda y, más que una regla, es un principio fundamental: es el criterio de verdad. Lo claro y distinto, y lo evidente son la misma cosa. El criterio de claridad y distinción lo enuncia al principio de la *Meditación tercera*, donde dice que son verdaderas todas las cosas que concebimos muy clara y distintamente. Lo claro es aquello que está presente y es manifiesto para una mente atenta. Y lo distinto es aquello que, siendo claro (no puede ser distinto sin ser claro), está de tal modo separado y recortado de lo demás que no contiene en sí nada más que aquello que es claro; es como una intensificación de la claridad, una claridad más estricta.

Este no es el único tipo de certeza, pues Descartes admite un tipo de certeza más débil que la anterior, la certeza moral, que aparece en *Los principios de la filosofía*, IV, § 205, y que consiste en tomar las cosas de las que no dudamos normalmente como son, aun cuando sepamos que pueden ser falsas, lo cual resulta suficiente para regular nuestras costumbres.

Volviendo a la certeza en sentido fuerte, hay que tener dos cosas muy en cuenta: en primer lugar, lo claro y distinto es para una mente, por lo que estamos ante una evidencia subjetiva. Además, el ámbito de aplicación del criterio alcanza a las «percepciones claras y distintas» del entendimiento, como, por ejemplo, el *cogito*, más bien que a la sensación, aunque a veces dice que algunas sensaciones (un dolor, por ejemplo) pueden llegar a ser claras, pero no distintas. En definitiva, en la sensación la aplicación del criterio es problemática.

¿Cómo llegamos a la evidencia? A la evidencia llegamos intuitivamente. Descartes dice que hay dos operaciones fundamentales de la mente con las que podemos llegar lícitamente al conocimiento de las cosas: la intuición y la deducción.

Por intuición, a la que llama perspicacia, entiende algo así como una visión, o percepción.

Ahora bien, cuando Descartes habla de «percepción» no se refiere a lo que entendemos por tal, sino a la captación intelectual de un objeto por una mente atenta, esto es, la intuición. Una visión libre de cualquier sensación, o de cualquier dato de los sentidos, es un poder innato de ver, de captar directamente, las verdades que hay en nuestra mente. En la *Regla IX* de las *Regulae* compara la intuición con la vista en un ejemplo muy ilustrativo: el que quiere ver muchos objetos con una sola mirada no verá ninguno con distinción. Nos da una definición en la *Regla III* de las *Regulae*: «Por *intuición* entiendo no el testimonio inestable de los sentidos, ni el juicio falaz de la imaginación que produce composiciones sin valor, sino una representación que es el resultado de la inteligencia pura y atenta, representación tan fácil y distinta que no subsiste duda alguna sobre lo que comprendemos en ella; o bien, lo que viene a ser lo mismo, una representación inaccesible a la duda, representación que es el resultado de la inteligencia pura y atenta, que nace de la sola luz de la razón y que, por ser más simple, es más cierta aún que la deducción» (AT, X, 369). Es un acto inmediato, que se fundamenta y justifica a sí mismo. Es como una visión intelectual, tan clara y distinta que no ofrece dudas, y que es la base de todo conocimiento seguro.

Una vez captados por intuición los primeros principios, el razonamiento deductivo nos permite llegar a otras verdades que se derivan de esos principios necesariamente. Esta derivación de consecuencias necesarias es la deducción, a la que también llama sagacidad. La describe en la misma *Regla III* como «todo lo que se concluye necesariamente de ciertas otras cosas conocidas con certeza» (AT, X, 369). Presupone la intuición, y Descartes hace to-

do lo que puede para reducir la deducción a la intuición, ya que, para pasar de una proposición a otra deductivamente, tenemos que «verlo» intuitivamente. No le disgusta la deducción, pues piensa que son muy útiles las largas cadenas de razonamiento de los geómetras, pero la considera el segundo mejor modo de conocimiento. Cuando las cadenas deductivas son muy largas, necesitamos la enumeración para ejercitar la memoria y no perder el hilo de la argumentación; es como una garantía de la reproducción continua del proceso.

Intuición y deducción no constituyen el método, no son «reglas», pero la finalidad del método es posibilitar el ejercicio de la intuición, y en señalar la manera adecuada de realizar deducciones.

La segunda regla es el análisis o resolución (por intuición), y, como afirma en la *Regla IV*, es una regla muy usada por los geómetras antiguos; en el *Discurso* dice que consiste en «dividir cada una de las dificultades que examinara en tantas partes como se pudiera y se requiriera para resolverlas mejor» (AT, VI, 19). Esto es, reducir las proposiciones complejas y oscuras a aquellas que son simples y que pueden ser captadas por la intuición. La intuición capta mejor lo simple, pues lo conocemos mejor que lo complejo.

El análisis proporciona los materiales del conocimiento: lo simple, o, como lo llama en las *Regulae*, las naturalezas simples, más simples y más fáciles de conocer, y de las que se derivan las verdades más complejas, pues como dice en la *Regla VI*, estas naturalezas simples van contra las divisiones de la filosofía aristotélica conforme a categorías. La mente humana tiene el poder de intuir estas naturalezas simples. Lo simple es aquello cuyo conocimiento es tan claro y distinto que la mente no puede dividirlo más para conocerlo más distintamente. En la *Regla*

XII distingue tres tipos de naturalezas simples. Las primeras, las materiales, como figura, extensión y movimiento, son naturalezas simples por las que concebimos todas las demás naturalezas compuestas que se derivan de ellas; son muy importantes, pues posibilitan una ciencia cuantitativa, matematizable, y no basada en cualidades como la física aristotélica. Las segundas son las intelectuales, como, por ejemplo, el conocimiento, la duda, la voluntad. Las terceras, las comunes, que son a la vez intelectuales y corporales: existencia, duración, unidad, etc., y las leyes fundamentales de la lógica. Esta clasificación tan interesante la abandona Descartes en sus obras publicadas, pero siempre se deja ver algo en ellas.

El análisis no es una mera descomposición o separación de las partes, sino que tiene que mostrar el orden racional de la composición; tiene que mostrar cómo los efectos dependen de las causas.

La tercera regla es la síntesis o composición (por deducción). Consiste en «conducir por orden mis pensamientos comenzando por los objetos más simples y más fáciles de conocer para subir poco a poco, como por grados, hasta el conocimiento de los más complejos; suponiendo incluso el orden entre los que no se preceden unos a otros de forma natural» (*Discurso*, AT, VI, 19-20). Es el camino inverso: se trata de llegar, a partir de proposiciones más simples, a lo más complejo, mostrando ordenadamente cómo esto se deriva o deduce de lo más simple. El orden al que alude en este precepto corresponde más al análisis que a la síntesis, pues el análisis establece el orden racional.

El análisis y la síntesis, y sus correlatos en el conocimiento, la intuición y la deducción, son la esencia del método cartesiano. Como los elementos son las naturalezas simples, todo esto será un instrumento muy poderoso para explicar el mundo y la conciencia. En la física veremos que

estas naturalezas simples son las «piezas» del mecanismo; para conocer el reloj hay que desmontar analíticamente todas las piezas, comprenderlas, y después volverlas a montar, sintéticamente. En la conciencia, el descubrimiento del *cogito*, del yo pienso, seguirá un procedimiento más tortuoso, pero igual de eficaz.

La cuarta regla es la enumeración: «Hacer enumeraciones tan completas en todas partes y revisiones tan generales que estuviera seguro de no omitir nada» (*Discurso*, AT, VI, 20). En la *Regla VII* de las *Regulae* se ve la importancia de esta regla, pues permite hacer efectivo el método de síntesis al intervenir la memoria en su función de hacer recordar todas las cadenas de razonamientos. Descartes no valora mucho la memoria en su filosofía, por eso necesita alejarla de la intuición, que es el modo de conocimiento más perfecto. Pero la memoria es necesaria, pues la intuición solo capta el presente, por lo que sin la enumeración, la intuición solo captaría elementos aislados, sin ver su relación, sobre todo si la cadena de razonamientos es muy larga.

Son preceptos o reglas simples y constituyen el modelo del saber, porque la claridad y distinción evitan los posibles equívocos o generalizaciones apresuradas. Con esto evitamos las nociones imperfectas, fantásticas o verosímiles que se escapan a la simplificación.

El método consiste en este conjunto de reglas que nos llevan de lo intuitivo a lo deductivo, del análisis a la síntesis. La cuestión es si estas reglas son aplicables a todos los campos del saber. Parecen muy adecuadas para las matemáticas y, de hecho, son muy útiles para llegar a descubrir una geometría analítica. Pero en otros casos, el esquema no es válido, o, por lo menos, de difícil aplicación.

El padre Mersenne, al final de las *Objeciones segundas* (*Meditaciones*, AT, VII, 128), le pide a Descartes que

establezca sus conclusiones metafísicas con el método de síntesis (el método de los geómetras), es decir, con definiciones, postulados y axiomas. Descartes le responde (*Meditaciones*, AT, VII, 155-157) que hay una doble manera de demostrar: el análisis, que muestra cómo los efectos dependen de las causas; pero no sirve para lectores testarudos o poco atentos, pues sus conclusiones no parecerán necesarias. La síntesis, por el contrario, examina las causas por sus efectos; demuestra claramente sus conclusiones, pues usa largas definiciones, postulados, axiomas, teoremas y lemas para obtener el consentimiento del lector por testarudo y obstinado que fuera. Dice que los geómetras exponen a modo de síntesis, no porque ignoren el análisis, pues lo usan, pero para ellos solos, sino porque se ven mejor y más ordenados sus razonamientos. Descartes sigue en sus *Meditaciones* el método analítico, más apropiado para meditar, pues el sintético, que es muy útil en geometría, no se acomoda tan bien a las cuestiones de metafísica, pues, según dice, es difícil concebir con claridad y distinción las primeras nociones. No obstante, hace lo que Mersenne le pide y compone, tras las *Respuestas segundas*, una elaborada demostración sintética *more geometrico* de los temas de metafísica. Spinoza llevará hasta la última expresión este modo sintético de demostrar en su *Ética*.

2. La duda metódica

El método consiste en descubrir proposiciones de cuya verdad no se puede dudar. El método implica, pues, la duda; y es una duda aparentemente radical. No es una duda total que se cierra en sí misma, en el sentido escéptico, sino una duda metódica, una duda que nos lleva a verdades indubitables.

Se ha debatido mucho la postura que mantiene Descartes con respecto al escepticismo, ya que hay varias posibilidades: pudiera ser que su propósito sea atacar el escepticismo y use para ello sus mismas armas; también es posible que desarrolle una concepción y un uso de la duda extraño a la tradición escéptica. Por último, lo que parece más apropiado, cabe pensar que Descartes sufrió su propia crisis escéptica y trató de superarla.

También se ha hablado mucho de la supuesta originalidad de Descartes en cuanto al inicio de su filosofía a partir de la duda metódica. Parece que no es tan original, ya que un tema parecido está presente en algunos autores, por lo menos desde el *si fallor, sum* de san Agustín (*De Civitas Dei*, XI, 26); aunque esta frase hay que aplicarla más al *cogito* que a la duda metódica. Más cercano es el *Quod nihil scitur* (que nada se sabe), una obra del escéptico Francisco Sánchez, publicada en Lyon en 1581 y que Descartes conocía con seguridad. Esta obra comienza con un análisis de la duda similar al que aparece después en las *Meditaciones*, pero Sánchez no sigue hasta encontrar una certeza, sino que se detiene en un probabilismo. Sin embargo, para Descartes la duda es algo inaceptable, lo más contrario a la verdad. A pesar de las semejanzas, no se puede decir que sean anticipaciones, pero, sin duda, sirvieron de sugerencia y preparación para Descartes.

El tema de la duda es tratado en varias obras. En la *Regla XII* de las *Regulae* hay un precedente de la duda y el *cogito*, al hablar de la composición de lo simple; afirma que si Sócrates duda de todo, se sigue necesariamente que sabe al menos que duda. En la tercera parte del *Discurso del método* lo expone en un sentido débil y didáctico. Posteriormente, en la *Meditación primera* de las *Meditaciones metafísicas* la lleva a un nivel metafísico y a una radicalización total; aplica la duda metódica a cuatro motivos

que vamos a ver con detalle a continuación: los sentidos, el sueño, el «Dios engañador» y el «genio maligno». También aparece, sin especiales cambios, en *Los principios de la filosofía*, I, § 1-6, y en *Recherche de la vérité*, AT, X.

El tema de la *Meditación primera* va a ser en exclusiva el de la duda metódica. En los primeros párrafos adopta una actitud crítica contra todo lo anterior, actitud muy propia de un filósofo moderno; así, dice que desde la infancia ha aceptado muchas opiniones falsas, muchos prejuicios e ideas preconcebidas que no ha meditado suficientemente su validez. Es lo que se dispone a hacer ahora. Una vez en la vida, el hombre debe deshacerse de las opiniones recibidas y empezar todo de nuevo para buscar un fundamento sólido con el fin de dotar a las ciencias, la nueva ciencia, de una base metafísica segura. Descartes, como suele hacer otras veces, lo expresa con una alegoría arquitectónica: lo edificado sobre cimientos poco sólidos a la fuerza tiene que ser dudoso. No solo va a rechazar todas las opiniones anteriores y las propias en bloque, derrumbando todo el edificio del conocimiento, sino que va a tratar de sanear su propia mente, eliminando los vicios de pensamiento.

Para esto va a emplear la duda: «Me bastará para rechazarlas todas con encontrar en cada una el más pequeño motivo de duda». Va a ser una duda metódica, que consiste en someter a una crítica, aparentemente total y destructiva, todas las certezas que tenemos, y todo esto con el mayor grado de radicalidad, puesto que buscamos una certeza absoluta. La duda, además, no se debe aplicar a todos los conocimientos uno por uno, ya que esto sería infinito, sino que debe aplicarse a los principios mismos del conocimiento. Esto debe hacerse, como dice en las *Respuestas*, si sospechamos que alguna manzana está podrida en el cesto, debemos vaciar entonces todo el cesto para

asegurarnos de que no hay ninguna opinión nociva que pueda perjudicar a las demás.

En esta aparente radicalidad de la duda es donde podríamos acusar a Descartes de escéptico; pero es más bien todo lo contrario, su propósito es eliminar la duda y encontrar algo seguro e indudable, por lo que la duda se va a plantear como un paso para la certeza; será un medio, no un fin en sí misma. Esta actitud de tomar la duda a nivel metodológico y no real está bien clara al final de la *Meditación sexta*, donde dice que rechaza por hiperbólica, es decir, exagerada y ridícula, todas las dudas de los días pasados.

Los niveles de duda son los siguientes:

El primero es la desconfianza del conocimiento sensorial: «Todo lo que he aceptado hasta ahora como más verdadero y cierto, lo he aprendido de los sentidos o a través de los sentidos; ahora bien, algunas veces he experimentado que esos sentidos eran engañosos, y es prudente no fiarse nunca enteramente de aquellos que nos han engañado alguna vez» (*Meditación primera*, AT, VII, 18).

Los sentidos nos engañan a veces, quizá siempre. Descartes utiliza los viejos argumentos escépticos contra el conocimiento sensible (por ejemplo, el remo introducido en el agua aparece como torcido a la vista y recto al tacto, la torre que parece redonda en la lejanía y es cuadrada cuando estamos cerca, etc.). Esta duda es relativa a un sujeto que siente, pero es un motivo real. A esto se puede objetar que es imposible negar la verdad de una experiencia; por ejemplo, estoy aquí sentado, junto al fuego, con una bata puesta... Ni siquiera esto es una garantía. La respuesta está en el siguiente nivel.

El segundo es el argumento del sueño y la vigilia. La imposibilidad de distinguir el sueño de la vigilia es un argumento muy a la usanza de la época, Calderón de la Barca había estrenado en 1635 *La vida es sueño* y acaso Des-

cartes conocía el drama: ¿cómo sé yo que no estoy dormido cuando creo estar despierto? Responde: «Y deteniéndome en este pensamiento, veo tan claramente que no hay indicios concluyentes, ni señales lo bastante ciertas para poder distinguir claramente la vigilia del sueño» (*Meditación primera*, AT, VII, 19). Es decir, cualquiera que sea el criterio que proponga será siempre posible que sueño que aplico este criterio. Es, como el anterior, un motivo de duda probable y relativo, todavía no es universal, pues hay certezas que escapan a este argumento.

Estos dos motivos de duda nos llevan nada menos que a suspender la creencia en la existencia en el mundo externo. Y esta suspensión no se levantará, después de muchos esfuerzos y la ayuda de Dios, hasta la *Meditación sexta* (AT, VII, 79-80).

Descartes llega a la conclusión de que ninguna proposición basada en la experiencia puede superar la duda metódica: es posible que sean falsas o es posible que soñemos que son verdaderas. Por lo que toda afirmación sobre objetos externos, incluyendo el propio cuerpo, está bajo sospecha. Esta sospecha alcanza a todas las ciencias naturales que se basan en objetos complejos, a saber, la física, la astronomía y la medicina; pero esta duda todavía no alcanza a las matemáticas, pues sus objetos son simples y no es relevante si existen o no en la naturaleza. Lo dice muy claro en la *Meditación primera*: «Tanto si estoy despierto como si duermo, dos y tres siempre serán cinco» (AT VII, 20).

En la cuarta parte del *Discurso del método* (ver texto AT, VI, 31-33 de la antología) le bastaban tres posibles motivos de duda: la desconfianza en los sentidos, la posibilidad de equivocarse en el razonamiento matemático y el sueño. Vemos que ya en el *Discurso* introduce la duda tímidamente en los razonamientos matemáticos, pero no

llega a desarrollarlo, quizá porque esta obra está escrita para un público no especializado. Los argumentos del ser engañador son propios de las *Meditaciones* y son argumentos hiperbólicos, radicales.

Hasta aquí, y con los motivos que tenemos para dudar, no es probable que todas nuestras creencias sean falsas; son dudosas, pero, «con todo muy probables». Mas el hábito nos impulsa a creer en ellas y es necesario conseguir que todas sean falsas sin excepción. En realidad, lo que pretende Descartes con los dos motivos de duda que siguen es hacer universal la duda en el conocimiento sensorial. El primer argumento nos decía que los sentidos nos engañan a veces; ahora, en cambio, con un engañador poderoso, el engaño será constante. Para ello emplea los siguientes argumentos, que, en realidad, es el mismo argumento: un engañador omnipotente.

El tercer motivo es el *Deus deceptor* (Dios engañador): «Ahora bien, ¿quién me puede asegurar que este Dios no haya hecho que no exista tierra, ni cielo, ni cuerpos extensos, ni figura, ni magnitud, ni lugar, y que, sin embargo, yo tenga la sensación de que todo eso existe tal y como yo lo veo? [...] y también cuando considero algunas veces que los demás se equivocan incluso en las cosas que creen saber con mayor certeza, puede ocurrir que Dios haya querido que me engañe todas las veces que sumo dos y tres» (*Meditación primera*, AT, VII, 21).

Concibe a Dios como omnipotente; de la omnipotencia podemos pensar que hay «posibilidad» de que me engañe no solo en cuanto a lo que percibo por los sentidos, las cualidades secundarias, sino también en cuanto a las primarias, la magnitud, la extensión, etc., y a las verdades matemáticas. Esto último no lo aceptaron los filósofos escolásticos, y así le objeta el padre Bourdin en las *Objecciones sextas*: incluso la omnipotencia está limitada por las verdades nece-

sarias, pues lo contradictorio es imposible. Descartes, sin embargo, creía que las verdades de la geometría y de la aritmética dependen de la voluntad libre de Dios. Esta es su teoría de las verdades eternas, que desarrolló en su correspondencia con Mersenne y que consiste en afirmar que es completamente diferente la percepción que tenemos de la verdad de las matemáticas y lo que son realmente; para nosotros son necesarias, pero no para Dios, que podría cambiar su sentido. Esto es un poco extraño al racionalismo, pues el último fundamento de las verdades eternas no depende de la razón, sino que la trasciende.

Ahora bien, aunque Descartes plantea este argumento, lo hace considerando la posibilidad metodológica, pues él no está de acuerdo con la idea de un Dios engañador, ya que la omnipotencia implica perfección, y el engaño es una imperfección, un no-ser. Cuando demuestre más adelante su existencia, además, demostrará que es imposible que sea engañador. Por lo tanto, no está afirmando que exista tal Dios engañador, sino solo como hipótesis para llevarnos a una duda universal que alcanzaría a todos los conocimientos y a todos los seres racionales.

El cuarto motivo de la *Meditación primera* es el «genio maligno»: «Supondré que hay un genio maligno que emplea toda su industria en engañarme» (AT, VII, 22). Como el tema de Dios le puede traer problemas teológicos, Descartes introduce un nuevo motivo de duda, en el mismo nivel que el Dios engañador, pero más inofensivo. Es un argumento metodológico para llevar la duda a sus últimas consecuencias. Es también un motivo universal de duda que cumple la misma función del Dios engañador, pero es menos incómodo.

Hemos llegado a un resultado desalentador: de las antiguas opiniones y conocimientos que teníamos no tenemos ahora ningún derecho a afirmar ni lo que nos in-

forman los sentidos, ni las verdades matemáticas, ni un mundo externo, ni tan siquiera un cuerpo. Por lo que pasa de un escepticismo aparente a un nihilismo existencial: no soy nada. Lo dice a continuación de la hipótesis del genio maligno: «Pensaré que el cielo, el aire, la tierra, los colores, las figuras, los sonidos y todas las cosas exteriores que vemos, no son más que ilusiones y supercherías, de las que se sirve para abusar de mi credulidad. Me consideraré a mí mismo como si no tuviera manos, ojos, carne, sangre, sentidos, pero con la falsa creencia de tener todas esas cosas» (*Meditación primera*, AT, VII, 22- 23).

La conclusión a la que llega es que ninguna proposición que esté basada en la experiencia, ni tan siquiera las proposiciones matemáticas, pueden superar la duda metódica. No tenemos un criterio para saber si son o no son ciertas. La consecuencia filosófica inmediata es que esto supone un rechazo de la experiencia sensible como fuente y origen del conocimiento.

Es preciso tener en cuenta que la duda cartesiana no es real; si lo fuera, sería una duda escéptica y su filosofía terminaría aquí. No puede ser una duda escéptica, pues nos va a llevar a una verdad, por lo que es hipotético-metodológica, un paso para llegar a la certeza. Es una duda contra las certezas mal fundamentadas, que nos llevará a una certeza bien asentada: el *cogito*.

3. Pienso, luego existo

Con el planteamiento de los argumentos del ser engañador, la duda ha alcanzado un punto culminante; ahora todo es incierto, incluso algo tan poco dudoso como las verdades de las matemáticas. Descartes ha llegado al con-

vencimiento «metodológico» de que el mundo físico, incluido su propio cuerpo, no existe. El edificio del conocimiento se ha derrumbado como un castillo de naipes, socavado por las dudas de la *Meditación primera*. En este punto, en este estado de turbación, Descartes da un giro y emprende el camino de vuelta: hará un esfuerzo para salir de este estado, para buscar un *punto arquimédico* (dadme un punto de apoyo y moveré el mundo): encontrar algo, por pequeño que sea, que sea indudable.

La pregunta es la siguiente: ¿se sigue de la no existencia del mundo o de mi cuerpo que yo no existo? Pues no, si estoy pensando algo es que yo existo. Hay, por lo tanto, una proposición de la que no puedo dudar; es imposible, desde un punto de vista lógico, dudar de ella. Toda duda implica que existe un ser dudante (o pensante), y esto no puede dudarse. «Yo soy, yo existo» es la primera certeza, es una afirmación necesariamente verdadera. Ningún Dios engañador o genio maligno podrá hacerme dudar de esto: «Si me engaña, es que yo soy; y aunque me engañe tanto como quiera, nunca podrá hacer que yo no sea nada, mientras yo piense que soy alguna cosa» (*Meditación segunda*, AT, VII, 25).

La certeza de mi existencia no es como la certeza de las verdades intemporales y necesarias de la lógica o de las matemáticas. No hay nada necesario en mi existencia, ya que es una existencia creada, contingente, pero debo existir desde el momento en que estoy ocupado en mi pensamiento. Además, no puede engañarme ningún genio maligno, pues ni siquiera él puede engañar sin haber alguien al que engañar: debe haber una persona que sea engañada. Esa persona puede dudar de lo que piensa, pero no del hecho mismo de pensar. Se puede aplicar aquí el *si fallor, sum* de san Agustín, transformándolo en una frase más cartesiana, *dubito, ergo sum*.

«Yo soy, yo existo», debe ser cierto siempre que lo afirmo o pienso en ello. Esta es la fórmula de las *Meditaciones*, pero no es la única en sus obras. La primera formulación esta en la cuarta parte del *Discurso del método*: «Pienso, luego soy, era tan firme y tan cierta que todas las suposiciones más extravagantes de los escépticos no eran capaces de socavarla» (AT, VI, 32). La frase en latín, *cogito, ergo sum*, aparece en *Los principios de la filosofía*, I, § 7.

Lo primero que llama la atención es la estructura de la frase. Hay un «luego» o «ergo», una cláusula lógica que parece indicar un razonamiento. Ya los primeros críticos advirtieron a Descartes que la formulación del *cogito* tiene la estructura de un silogismo o razonamiento deductivo, que el «existo» se deduce lógicamente del «pienso». No es esta una crítica que agrade especialmente a Descartes, ya que el silogismo es la forma de razonamiento considerada más adecuada por los filósofos escolásticos. En la segunda parte del *Discurso*, donde habla de las reglas del método y busca las ciencias que hagan fecundo a este método, rechaza la lógica antigua, y dice, por ejemplo, que sirve más para explicar las cosas ya sabidas o que sirve para hablar sin juicio de las cosas que se ignoran (AT, VI, 17). Es decir, acepta el silogismo como método de razonamiento cuando se hace un uso apropiado del mismo, pero no acepta que sea el único método de razonamiento válido. En las *Segundas respuestas* rechaza que su principio filosófico *cogito, ergo sum* sea un silogismo o una inferencia deductiva de cualquier tipo (más exactamente un entimema, o silogismo abreviado): en «pienso, luego existo» no hay una derivación de una premisa mayor como «todo lo que piensa existe», y una premisa menor que sería «yo pienso», hacia la conclusión «yo existo». Afirma que la percepción de que somos cosas pensantes no se extrae de ningún silogismo, sino que es una «no-

ción primera» (*Respuestas segundas*, AT, VII, 140). Lo importante aquí no es solamente que el *cogito* no es una inferencia, sino que, además, no es un razonamiento abstracto, una proposición general de la que se deducen casos particulares; más bien es al revés: es una experiencia irreductible, particular, que se puede aplicar después a cualquier conciencia. Lo que le hace ser indubitable precisamente es que es un acto individual de pensamiento.

El *cogito* es, por lo tanto, una verdad que sale de la propia mente, es el primer principio y el punto de partida que estaba buscando. Es la primera certeza indubitable y el prototipo de toda certeza. Llegamos a él directa, intuitivamente, «por la sola luz de la razón», no de forma deductiva o como conclusión de un razonamiento. La primera certeza no será de orden lógico, una verdad objetiva o principio autoevidente, como el *dictum de omni* de los silogismos, sino que será en el orden subjetivo (la primera certeza objetiva será Dios). Es una certeza simple, inmediata, intuitiva. Para entender mejor lo que significa el tipo de certeza del *cogito* emplea una analogía que siempre aparece cuando trata de explicar la intuición: es un tipo de visión intelectual semejante a cuando vemos claramente los objetos bien iluminados que están ante nosotros; y, además, con una seguridad inspirada en la que ofrecen las proposiciones ciertas de las matemáticas.

En definitiva, el *cogito* proporciona una afirmación de la propia existencia; además, el *cogito* proporciona un criterio de verdad y certeza más seguro incluso que la lógica y las matemáticas, y, por supuesto, con mayor claridad y distinción que la que puede ofrecernos el conocimiento de los objetos externos, los cuerpos; en este sentido concluirá al final de la *Meditación segunda*: «Me conozco a mí mismo con mayor claridad y distinción». Este criterio de certeza, que nace con el *cogito*, lo aplicará después sucesiva-

mente a la existencia de Dios en la *Meditación quinta*, y a la distinción real entre la mente y el cuerpo y a la existencia del mundo externo en la *Meditación sexta*.

A continuación, en el curso de la *Meditación segunda*, Descartes se pregunta por la esencia, la naturaleza del *cogito*: «Pero aún no conozco bastante claramente lo que soy, a pesar de estar seguro de que soy» (AT, VII, 25). Sigue a esto una larga reflexión revisando las primeras creencias que tiene sobre sí para ver lo que soy. En primer lugar: soy un hombre, sin duda. En segundo lugar, soy un ser con cara, manos, brazos, etc., es decir, tengo un cuerpo. En tercer lugar, soy un ser que se nutre, se mueve y que está dotado de percepción y de pensamiento, acciones que se asignan al alma. Con esto parece seguir la definición de alma de Aristóteles como principio de vida, y se dejan ver aquí los tres tipos de alma: vegetativa para la nutrición, animal para la sensación y racional para el pensamiento. Pero la semejanza con Aristóteles es pura apariencia, porque Descartes introduce una teoría nueva del yo como una sustancia esencialmente espiritual; con esto ataca la visión aristotélica del alma, según la cual el alma y el cuerpo formaban una única sustancia. De algún modo, Descartes vuelve, en cuanto a la separación del cuerpo y el alma, al platonismo y a la tradición judeocristiana, pero con argumentos mecanicistas del siglo XVII.

En resumen, soy un hombre que posee un alma y un cuerpo. El cuerpo lo desecha, pues entra en el ámbito de lo sensible. Solo el pensamiento me pertenece indubitavelmente, pues todo lo otro depende de mi cuerpo, que puede no existir, ya que puede haber un genio maligno que me haga creer que tengo un cuerpo. Seré un alma, y entre sus atributos, está el pensar. Eso es lo que soy: una cosa que piensa (*res cogitans*). Aquí tenemos la conclusión de la larga reflexión sobre su propia esencia.

Todavía se pregunta: ¿cuánto tiempo?, y responde: mientras pienso, lo que parece sugerir prudentemente que quizá si dejase de pensar, dejaría de existir. Esto nos lleva a que lo que piensa es una sustancia, a que del pensar llegamos al ser.

4. Teoría de la sustancia

Descartes sigue la línea expositiva que había seguido santo Tomás en la *Summa Theologica*, donde primero demuestra la existencia de Dios y después habla de su esencia, su naturaleza. Descartes hace lo mismo con el *cogito*; primero demuestra que existe, y después estudia su esencia. Siguiendo el apartado anterior, la consecuencia del *cogito* es que soy una cosa pensante (*res cogitans*). Preguntamos: ¿qué es una cosa pensante?, es una cosa cuya esencia es pensar. Cosa (*res*) significa lo mismo que sustancia. Estamos, pues, ante la doctrina tradicional de la sustancia para explicar lo que soy y lo que son las cosas materiales. Pero no va a ser una sustancia en abstracto, sino la existencia en particular que consiste en actos de pensamiento.

Lo primero es aceptar la clásica distinción entre sustancia y accidentes. La sustancia es la cosa, lo que no cambia, y los accidentes lo que acompaña a la sustancia pero no es esencial y no permanece. Esto hay que precisarlo más: las propiedades de la sustancia son de dos tipos, esenciales y accidentales. Las propiedades esenciales son los atributos: en los cuerpos es esencial la extensión; las propiedades accidentales son la posición, figura y movimiento. Es esencial a un cuerpo su extensión, pero su tamaño puede variar; estos son los modos o «modificaciones». En el alma es esencial el pensamiento y accidental el querer, juzgar, amar, odiar, etc., que son modos. Enton-

ces, a efectos prácticos, el atributo es lo mismo que la sustancia. La distinción entre sustancia y atributo esencial es de razón, pero no es una distinción real. Esto traerá problemas, como veremos.

Descartes pone el ejemplo de la cera de la *Meditación segunda* para explicar lo que es la sustancia; en realidad quiere referirse a la mente, pues la demostración de la existencia de los cuerpos materiales no viene hasta la *Meditación sexta*, pero pone el ejemplo de un objeto material porque queda más claro. Tomemos, dice, un trozo de cera y acerquémoslo al fuego: cambian todas las cualidades que sentíamos, pero sigue siendo la misma cera. De esto se sigue que no conozco la cera por los sentidos, ya que las cualidades sensibles (las «cualidades secundarias») no me dan una información fiable sobre la cera; ni por la imaginación, que es una facultad semejante a la sensación, sino por el entendimiento: solo la conozco cuando capto intelectualmente la «sustancia» cera, y advierto claramente que tiene extensión, que es la cualidad primaria común a todos los cuerpos. La cuestión es: ¿permanece la cera tras los cambios? A pesar de que han cambiado las propiedades, accidentes o cualidades secundarias (color, olor, etc.), sigue siendo la misma cera: la sustancia permanece, en cuanto es extensa solamente. Así, una «cosa», ya sea mente o cuerpo, está compuesta de unas propiedades o accidentes más una realidad subyacente a la que pertenecen esas propiedades.

Descartes llama sustancia a aquello respecto de lo cual son inherentes las propiedades. La definición de sustancia en general nos la ofrece, en una exposición más ontológica, en *Principios*, I, § 51: una sustancia es aquello que existe sin que necesite otra cosa que ella misma para existir. La definición que aparece en las *Respuestas segundas*, AT, VII, 161 (ver texto antología) es más gnoseológica, lo que se corresponde con el tono general de las *Meditaciones* como una

investigación íntima, más de buscar el conocimiento, mientras que los *Principios* es más expositiva. En la definición que da en *Principios* reconoce que si la sustancia es aquello que no tiene necesidad sino de sí misma, entonces la única sustancia en sentido estricto es Dios; por lo que no hay un término unívoco para sustancia que valga para Dios y lo creado. No obstante, emplea el término sustancia para las cosas que subsisten solo por sí mismas, en definitiva Dios, y las que subsisten solo por el concurso de Dios, a saber, la *res cogitans* y la *res extensa*, y llama atributos a las que solo subsisten por esas sustancias: la extensión para la *res extensa* y el pensamiento para la *res cogitans*.

Si Dios es la única sustancia, en sentido estricto la *res cogitans* y la *res extensa* no son más que atributos, no pueden ser sustancias. Esta consecuencia de la definición cartesiana de sustancia la sacó Spinoza, identificando Dios y la naturaleza en un monismo panteísta.

Asume Descartes de esta manera la noción escolástica de sustancia, pero con cambios importantes; por ejemplo, los escolásticos emplean el término sustancia para referirse a los objetos individuales y de estos llegar a Dios, como hace santo Tomás en sus vías *a posteriori*; Descartes, a la inversa, considera que la primera sustancia es Dios, y que lo creado es sustancia solo de manera derivada, secundaria. Además, si para los escolásticos hay muchos tipos de sustancias, Descartes solo admite dos sustancias creadas: la mente, cuya esencia es el pensamiento, y el cuerpo, cuya esencia es la extensión.

Este sustancialismo tiene problemas importantes. La crítica más conocida es la realizada posteriormente por los empiristas Berkeley y Hume, al afirmar que esa sustancia no es algo que podamos percibir, ya que solo percibimos las cualidades, por lo que la sustancia será solamente un haz o colección de percepciones que coexisten.

Pero veamos brevemente algunas objeciones al *cogito* que tienen relación con esta teoría de la sustancia.

Hobbes, en las *Objeciones terceras* afirma, en un contexto de defensa del materialismo y, en consecuencia, en una postura que defiende que el pensamiento es material, que el *cogito, ergo sum* no es un buen razonamiento: si digo «soy pensante, luego soy pensamiento», equivale a decir «soy paseante, luego soy un paseo» (*Meditaciones*, AT, VII, 172). Gassendi lo expresa mejor en las *Objeciones quintas* al decir que Descartes ya estaba seguro de su existencia y podía haberla inferido de cualquiera de sus acciones, pues existe todo lo que es capaz de actuar (*Meditaciones*, AT, VII, 259). Descartes responderá que no hay una acción de la que pueda estar seguro salvo el pensamiento: solo valdría «me paseo, luego existo», si estoy pensando en el paseo, no depende del movimiento del cuerpo cuando se pasea, que podría ser engañoso (AT, VII, 352). No podemos reducir el pasear o respirar al pensar, ya que el pensar es irreductible, último; aparte de que no podemos concebir ningún acto sin su sujeto, por lo que es imposible concebir el pensar sin concebir una cosa que lo piensa. Esto nos lleva a que no conocemos la sustancia por sí misma y de un modo inmediato, sino solo por ser sujeto de ciertos actos (AT, VII, 176).

Paralela a la anterior hay otra objeción contra el *cogito*, según la cual «pienso» no equivale a que soy yo el que piensa, sino que solo hay un pensar que sucede, sin que esto demuestre un «yo», por lo que pasar de un acto (pensar) a una sustancia (yo) es ilegítimo. Esto constituiría, según Kant, un paralogismo, pues habría un salto ilegítimo desde mi pensamiento particular hasta la sustancia, entendida aquí como el ser en general. Desde otro punto de vista se puede entender esta objeción diciendo que Descartes somete a duda el *cogito* pero no la sustancia.

Esto es, que acepta la doctrina de la sustancia tradicional sin someterla a la duda metódica. Si esta objeción es correcta, el *cogito* no es una «prueba» como pretende Descartes; solo habría una relación, todo lo importante que se quiera entre el «yo» y el «pienso», pero sin una demostración metafísica.

Descartes se defiende argumentando que decir que la esencia del alma es el pensamiento no quiere decir que el alma (el yo) y el pensamiento sean sinónimos. La esencia de una sustancia es algo que tiene la sustancia, pero no es la sustancia misma. La esencia de la sustancia (yo) es el pensamiento, pero no son equivalentes. Como vimos anteriormente, la sustancia tiene atributos, propiedades invariables, aparte de que hay un atributo principal de cada sustancia: en el caso del alma (yo) es el pensamiento; y en el del cuerpo es la extensión (*Principios*, I § 53). La sustancia también tiene modos o propiedades variables. La esencia es un atributo de la sustancia, pero no la sustancia. Por consiguiente, no debemos identificar la cosa con su esencia; no es lo mismo la cera que su extensión, ni es exactamente lo mismo «yo» y «pienso».

Con esta aplicación de la teoría de la sustancia al sujeto nace el primer sistema metafísico de la modernidad: habrá una sustancia infinita o Dios; y dos sustancias finitas, creadas por Dios: una sustancia finita, pensante, pero inextensa, la *res cogitans*, cuyo atributo principal o esencia es el pensamiento; y una sustancia finita, extensa, pero no pensante, la *res extensa*, cuyo atributo principal o esencia es la extensión. El último grado lo ocupan los modos, propiedades accidentales de la sustancia, como posición, movimiento, ideas, etc. Lo que hay que hacer ahora es desarrollar este sistema al que hemos llegado siguiendo un método tan fecundo que nos permitirá descubrir toda la realidad de la conciencia, del mundo exterior y de Dios.

Así planteado, estamos ante un dualismo: yo soy una sustancia cuya esencia y naturaleza es pensar y que no necesita de nada material (corporal) para ser. Por lo tanto, el alma es enteramente distinta del cuerpo y más fácil de conocer que el cuerpo. Descartes concluye la *Meditación segunda* con las siguientes palabras: «Sabiendo yo ahora que los cuerpos no son propiamente concebidos sino por el solo entendimiento, que reside en nosotros, y no por la imaginación ni por los sentidos, y que no los conocemos por lo que vemos de ellos o por lo que tocamos en ellos, sino solo por lo que concebimos de ellos en el pensamiento, sé entonces con evidencia que nada me es más fácil de conocer que mi mente» (*Meditaciones*, AT, VII, 33-34).

El hombre es la única criatura donde están presentes ambas sustancias, aunque son independientes entre sí, solo comunicadas por la glándula pineal. Los animales son concebidos como puras máquinas, están en el ámbito de la *res extensa*; estas cuestiones las veremos con más detalle en el capítulo siguiente. Se plantea, a partir de aquí, el problema de la comunicación de las sustancias, que intentaron resolver los filósofos racionalistas, Spinoza, Malebranche y Leibniz.

5. Los modos de pensamiento

Conozco por intuición, de manera evidente, que soy una cosa que piensa. Ahora bien, ¿que es una cosa que piensa?, algo que tiene pensamiento, y ¿qué es el pensamiento?; en las *Respuestas segundas* lo define así: «Por el nombre de pensamiento comprendo todo lo que está en nosotros de tal forma que somos conscientes inmediatamente de ello» (*Meditaciones*, AT, VII, 160).

Pero vamos a desglosar ese pensamiento: en *Los principios de la filosofía*, I, § 53, dice que las propiedades que hay en la *res cogitans* solo son diversos modos de pensar que no pueden existir sin el pensamiento. En la *Meditación segunda*, al definir el pensamiento, menciona los tipos que hay: «Es una cosa que duda, que concibe, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que también imagina, y que siente» (*Meditaciones*, AT, VII, 28). El pensamiento (*cogitatio*) es entendido en un sentido muy amplio, pues alcanza todo acto cognoscitivo, volitivo o afectivo: hay actividades intelectivas, dudar y entender; actividades volitivas, querer, no querer, afirmar y negar, que también entran en el ámbito de la voluntad. Todos son tipos particulares de pensamiento, *modi cogitandi*, maneras de pensar o modos. Desde otra perspectiva, lo que tenemos en la mente y somos conscientes de ello puede ser de dos tipos: las percepciones o actos del pensamiento cognoscitivo y las voliciones o actos de querer, que en principio no son cognoscitivos, pero tienen mucho que ver con el conocimiento.

Para Descartes no hay una razón, no hay una sola facultad para entender, inferir y afirmar, sino que utiliza en diferentes contextos varios términos, tales como mente (*mens, esprit*), entendimiento y voluntad. Mente, que es sinónimo también de alma, lo usa como una capacidad o facultad de tener pensamientos de todo tipo, incluyendo emociones y percepciones sensibles (por ejemplo, en *Meditaciones*, AT, VII, 173-175). Cuando habla de razón, lo identifica con el *bon sens* del inicio del *Discurso del método*, en el sentido de *luz natural*, o también a veces facultad de juzgar, esto es, la facultad de distinguir lo verdadero de lo falso, pero esta facultad de juzgar está asimilada a la voluntad.

Los escolásticos distinguían entre tres facultades cognoscitivas; la simple apprehensión intelectual, por la que se

captan los conceptos e intuyen las verdades autoevidentes; el intelecto, o capacidad de formar juicios sobre los conceptos, y la razón, o facultad de razonar, es decir, enlazar los juicios para alcanzar conclusiones por el razonamiento; más específicamente, los escolásticos distinguían entre percibir meramente el contenido de un juicio, captar intelectualmente y juzgar si es verdadero o falso. Descartes está en contra de esta distinción: en un juicio hay entendimiento, pero también voluntad para asentir o dar nuestro consentimiento (*Principios*, I, § 34); mejor dicho, la voluntad es la que establece la verdad o falsedad de un juicio, no el entendimiento.

Descartes distingue, en efecto, dos modos principales del pensamiento. En primer lugar, un modo activo, la volición o voluntad, que podríamos entender como una capacidad de afirmar y negar o de hacer juicios positivos y negativos. El error, como veremos en el punto siguiente, solo surge cuando hacemos un juicio sobre algo del que no tenemos suficiente conocimiento.

En segundo lugar, un modo pasivo, la intelección o entendimiento (también puede llamarse intelecto), como capacidad de tener percepciones claras y distintas. Cuando habla de percepción en este sentido intelectual, no se refiere a lo que entendemos normalmente por tal, esto es, la percepción sensible o sensopercepción, sino que se refiere a lo que llama intuición, término muy usado en las *Regulae*, pero que apenas usa en las *Meditaciones metafísicas* y en *Los principios de la filosofía*, donde es más frecuente el término «percepción clara y distinta», que tiene un sentido similar a intuición, aunque más amplio.

Vamos a ver brevemente la imaginación, la sensación, y la memoria, que son clasificadas como modos del pensamiento, aunque de un tipo especial, puesto que engloban actividad tanto física como mental, esto quiere decir que no pertenecen solo a la sustancia mental, sino también

a la corporal. Descartes las tiene en poca consideración, pues dice que no dependen de mi esencia como pensamiento, sino de otras cosas: sin imaginación y sensación la mente sigue siendo la misma, por lo que no son partes esenciales de la *res cogitans*.

En la *Meditación sexta* hace una distinción entre imaginación y entendimiento. El entendimiento no tiene ninguna relación con lo corporal; la imaginación, por el contrario, solo opera ante una imagen que está presente a ella (*Meditaciones*, AT, VII, 72). Cuando imagino un objeto, tengo delante una imagen visual actual. Esto exige esfuerzo y entrenamiento: por ejemplo, imagino un triángulo fácilmente, pero es más difícil imaginar una figura de doce lados. El entendimiento no utiliza estos procesos psicofisiológicos, por ejemplo, cuando pensamos en un miriágon (figura de mil lados) no podemos imaginarla, es decir, representarla visualmente en la mente; pero sí que la entendemos, la pensamos. Por lo tanto, lo que concebimos sin imagen es una idea del entendimiento, y lo que concebimos con imagen es una idea de la imaginación.

En cuanto a la sensación, distingue entre sensación externa (vista y oído, etc.) y la interna (por ejemplo, frío y calor, hambre y sed). El sentido común de los escolásticos queda asimilado a un órgano especial de naturaleza mecánica: la glándula pineal y los espíritus animales. Para entender esto bien hay que acudir a su explicación física del hombre, que veremos en el siguiente capítulo. Prefiere usar sentir a percibir, pues este término lo reserva, como hemos visto, a algo parecido a la intuición. La sensación, al igual que la imaginación, es una forma confusa de conocimiento que viene de la interacción de la mente y el cuerpo (*Meditación sexta*, AT, VII, 81). En *Los principios de la filosofía*, IV, § 189, y en *Las pasiones del alma*, artículo 34 (ver texto antológico), entra en detalles más fisiológicos.

Por último, la memoria, de la que ya hemos visto su papel en el apartado del método, al hablar de la deducción, siempre ha sido considerada una facultad representativa, junto con la imaginación. La memoria tiene una escasa consideración para Descartes, que la asimila también a lo estrictamente corporal. Lo mismo sucede con la imaginación y la sensación, que son equiparadas a funciones corporales, como la digestión, la respiración, etc., siendo la memoria la retención de las imágenes sensibles en el tiempo (ver texto del *Tratado del Hombre*, AT, IX, 202, en la antología). Los movimientos de la memoria, al igual que el proceso sensorio-perceptivo e imaginativo, se podrían describir en términos mecánicos, por el movimiento de los espíritus animales.

Descartes reconoce un tipo de memoria intelectual que está relacionada con la comprensión del significado de las palabras, sin referencia a la sensación, pero como no investigó en profundidad la naturaleza del lenguaje, la determinación de este tipo de memoria se hace muy problemática.

6. Error

Después de ver las relaciones de la voluntad y el entendimiento, se advierte la importancia del problema del error para Descartes, que sería equivalente al problema del mal para la teología. El problema de cómo un Dios bueno puede permitir el mal en lo que ha creado encuentra su paralelo, esta vez referido al conocimiento: si existe un Dios bueno que nos ha creado, fuente de toda verdad e incapaz de engañarnos, ¿cómo puede suceder que nos equivoquemos tantas veces en nuestros juicios? Dedicar la *Meditación cuarta* a responder esta pregunta; y vuelve a tratar el tema en *Los principios de la filosofía*, I, §§ 35-38, AT, IX-2, 40 (ver texto antología).

No podemos atribuir el error a Dios, pues como veíamos anteriormente al hablar de las «verdades eternas», toda verdad depende de la omnipotencia de Dios, no puede estar por encima de Él; tampoco al hombre, pues como dice en *Principios*, I, § 38, no hay defectos en nuestra naturaleza, sean nuestros juicios verdaderos o falsos. Ni cuando pensamos, pues el entendimiento no se equivoca, está libre de error, ya que todo lo que percibimos clara y distintamente es verdadero: podemos percibir clara y distintamente las ideas o no, pero el error no está en ellas, pues como dice Descartes, imagine yo una cabra o una quimera, tan verdad es que imagino una como la otra. En el entendimiento, pues, no está el error, sino en el juicio que establece la voluntad. Pero tampoco cuando queremos, ya que Descartes considera la voluntad como perfecta.

La causa del error está propiamente en el mal uso de la voluntad. Como somos seres finitos, hay muchas cosas que nuestro entendimiento no percibe claramente. En estos casos deberíamos aplazar nuestro juicio, siguiendo la prevención y evitando la precipitación, en palabras del método; pero la voluntad, que es más amplia (de algún modo es infinita), da su asentimiento a un juicio aunque no haya una evidencia clara. Esto es, extendemos la voluntad a cosas que no entendemos. El error surge del contraste entre la infinitud de la voluntad y la finitud del entendimiento. Para evitar el error debemos restringir la voluntad a los límites que el entendimiento revela de forma clara y distinta, y no ir más allá. A pesar de estos buenos consejos, esto no ayuda mucho porque hay poca gente que distingue lo que percibe clara y distintamente y lo que no. Las facultades funcionan bien, pero del hombre depende hacer buen uso de ellas, no tomando ideas confusas por ideas claras.

Como veremos más adelante, en los apartados dedicados a la moral y a las pasiones, el error viene de nuestra actividad, no de lo que somos, no tenemos un «pecado original epistemológico» que nos lleve al error. La tensión del hombre al errar queda muy bien reflejada en estas palabras de la *Meditación cuarta*: «Soy como un medio entre Dios y la nada, es decir, situado de tal modo entre el ser supremo y el no ser, que no se encuentra, de verdad, nada en mí que pueda conducirme al error, en tanto que un ser supremo me ha creado; pero que, si yo me considero como participando de algún modo de la nada o del no-ser, es decir, en tanto que yo mismo no soy el ser supremo, me encuentro expuesto a una infinidad de carencias, de forma que no debo extrañarme si me equivoco» (AT, VII, 55). Ese error no es una simple privación, sino falta de conocimiento que deberíamos poseer, y que podemos conseguir aplicándonos a ello en un sentido intelectual y moral de la búsqueda de la verdad.

7. Naturaleza de las ideas

Descartes ha superado la duda y, a continuación, ha demostrado que existe como ser pensante. Todavía, para evitar toda sospecha y suprimirla del todo, hay que resolver dos cuestiones fundamentales: que Dios existe y que Dios no puede ser engañador, pues, como afirma al inicio de la *Meditación tercera*, sin llegar a estas dos verdades no podré alcanzar certeza de nada. Siguiendo su reflexión, afirma que soy consciente de que tengo ideas de unos supuestos objetos: percibo con claridad y distinción que tengo esas ideas, pero no sé nada del origen de las mismas y si se corresponden con algo que exista fuera de mí. En este sentido, se pregunta al inicio de la *Meditación tercera*:

¿qué es lo que conocemos de las cosas externas con claridad y distinción?, respondiendo que solo se presentan a mi mente las ideas o pensamientos de esas cosas (AT, VII, 35). Pero quien piense que las ideas se asemejan a las cosas, se engaña. A partir de aquí, considera que debe demostrar la existencia del mundo externo.

Para llegar a demostrar todo esto es necesario examinar las ideas, que son los contenidos del pensamiento. En la *Meditación tercera*, Descartes afirma que las ideas son como las imágenes o representaciones mentales de las cosas, por lo que no conozco las cosas en sí mismas, sino las ideas, el modo cómo se me ofrecen las cosas. Esto quiere decir que las ideas no se agotan en sí mismas, sino que son ideas de algo. En principio no sé lo que representan, pero por lo menos las tengo yo, y las percibo inmediatamente con claridad y distinción. En este sentido, las ideas en sí mismas no pueden ser falsas, de la misma manera que no pueden ser falsas las voliciones o los deseos. Al tratar el error quedó claro que solo pueden ser falsos los juicios; y en el caso que nos ocupa será falso un juicio cuando juzgo que una idea en mi mente es semejante a algo fuera de mi mente.

Al afirmar que las ideas son imágenes, Descartes tuvo que enfrentarse a algunas dificultades, en especial a las objeciones que le presentan Hobbes y Gassendi. Les responde diciendo que la creencia de que las ideas en la mente son semejantes a las cosas de fuera es un error muy grave (*Meditaciones*, AT, VII, 179-181, *respuestas a Hobbes*, y AT, VII, 366, *respuestas a Gassendi*). Las ideas no son imágenes, son como formas del pensamiento; formas, pero no en el sentido platónico de realidades independientes y que los filósofos cristianos llamaron «arquetipos» en la mente divina, sino en el sentido de modificaciones, modos, del pensamiento, «presencias» en la mente. Así, dis-

tingue la noción de idea como forma del pensamiento de la noción aristotélico-escolástica de idea como impresión recibida por los sentidos. En la definición que da de «idea» en las *Respuestas segundas*, AT, VII, 124-125 (ver texto antología) se desmarca de la consideración de las ideas como imágenes al comparar el tener una idea con entender el significado de la palabra; ya vimos anteriormente, al tratar la memoria, la importancia que tiene para Descartes el lenguaje cuando quiere insistir en el aspecto no sensible del pensamiento y en su imposibilidad de reducirlo a mero mecanismo.

Esto nos lleva a una doble consideración de las ideas, psicológica y lógica, como veremos con más detalle en el punto siguiente al hablar de la realidad objetiva de las ideas. Desde un punto de vista psicológico, las ideas parecen proceder de mí y no hay diferencia entre ellas. Desde un punto de vista lógico, son como imágenes que representan cosas. Psicológicamente, dos personas no pueden tener el mismo pensamiento, ya que cada una tiene el suyo; pero sí pueden tener la misma idea en tanto que esa idea tiene un contenido representacional común.

Si la definición de idea como forma del pensamiento no satisface mucho y solo podemos entenderlo provisionalmente como «algo no sensible», quizá ayude a entender lo que para Descartes son las ideas, su clasificación de las mismas y la importancia que da a las ideas innatas.

Las ideas parecen ser de tres clases, aunque esta clasificación no es del todo segura, pues no sabemos cuál es su verdadero origen. Pueden ser: «como nacidas conmigo» (innatas), causadas por objetos que están fuera de mí (adventicias) e inventadas por mí (facticias).

Las primeras, las ideas innatas, son las más importantes ya que, de algún modo, todas las ideas son ideas innatas, incluso las adventicias. Da los siguientes ejemplos: Dios,

mente, cuerpo, triángulo, etc., y en general, todas aquellas que representan esencias verdaderas, inmutables y eternas, y que están presentes en el alma desde el nacimiento.

Esta última afirmación sugiere la conocida crítica hecha posteriormente por John Locke en el primer libro del *Ensayo sobre el entendimiento humano*, según la cual un niño muy pequeño tendría que tener en la mente en todo momento la idea de Dios o de las proposiciones y demostraciones más complicadas de las matemáticas. Pero parece más bien que Descartes se refiere a que el niño, aunque no piense actualmente en esas verdades, las tiene en el sentido de disposiciones, como el ejemplo que pone en *Notae in programma*, AT, VIII, 357: hay familias predispuestas a tener gota y otras enfermedades, lo que no quiere decir que sus hijos tengan la enfermedad, sino más bien que nacen con cierta disposición a tener gota, etc. Esta disposición hay que entenderla como una potencialidad, aunque Descartes no precisa si es una capacidad no realizada de adquirir conocimiento o el conocimiento ya adquirido no ejercitado. Esta solución de las ideas innatas como disposiciones o «virtualidades» la desarrollará después Leibniz.

Las segundas, ideas facticias que forma la imaginación, son puras invenciones arbitrarias, como la idea de una sirena o un pegaso, y Descartes distingue estas ideas artificiales de las ideas innatas, como la de triángulo, que no es una invención nuestra, sino que representa una esencia verdadera e inmutable.

Las terceras, las ideas adventicias, no son completamente diferentes de las innatas. Como dice en *Notae in programma*: «No hay nada en nuestras ideas que no sea innato en la mente, si exceptuamos las circunstancias propias de la experiencia» (AT, VIII, 359), siendo estas circunstancias las cualidades particulares, tales como el color, el olor, etc.; un poco más adelante afirma que las

ideas de los movimientos y de las figuras son innatas en nosotros. Más bien hay que entender que las ideas adventicias siempre tienen algún elemento innato. Con esto rechaza la teoría aristotélica a la que nos hemos referido anteriormente de que las imágenes sensibles en la mente son copias de los objetos externos, porque, aunque los movimientos corporales en el cerebro actúan como un estímulo, la mente concibe los objetos de forma innata. Esto es muy diferente del realismo aristotélico y escolástico y también del empirismo posterior de que todo lo que hay en la mente ha pasado o proviene de los sentidos.

Y es que, para llegar a un innatismo tan radical, Descartes se basa en que las ideas no se asemejan al estímulo sensorial. Este innatismo alcanza a todo el cartesianismo, incluso en la explicación de la ciencia, como afirma en el *Discurso del método*, AT, VI, 41: Dios ha impreso en nuestras almas las leyes de la naturaleza. Para desarrollar toda la física, basta una reflexión sobre estos principios físicos, por lo que la física cartesiana no se basa en la experiencia, sino que se deduce de principios universales y necesarios. Toda la ciencia se puede edificar sobre unas cuantas leyes que son innatas y, consecuentemente, no se extraen de la experiencia.

En resumen, Descartes considera que las ideas adventicias no son imágenes, aunque así lo sugiere en la *Meditación tercera*, pero enseguida rectifica, como hemos visto, al discutir con Hobbes y Gassendi. Lo que está buscando es el origen de las ideas: de las que le parece que están fuera de la mente, hay dos razones para creer que son semejantes a los objetos de los que, supuestamente, proceden. Estas razones, que parecen muy débiles, son: que la naturaleza nos ha enseñado a pensar así y que tales ideas no dependen de mi voluntad, pues se me imponen. Parece que hay «algo» que causa en mí esas ideas. En-

cuentra a partir de esto una vía para averiguar si existe alguna cosa fuera de la mente: es la teoría de la realidad objetiva de las ideas, que tiene el significado de una prueba *a posteriori* para demostrar la existencia de Dios.

8. La realidad objetiva de las ideas

Este tema lo desarrolla en la *Meditación tercera*, AT, VII, 40-42. Utiliza terminología escolástica cuando dice que hay dos maneras de considerar las ideas: una, como modos de pensamiento, es decir, estados mentales en sentido psicológico, es lo que Descartes llama su realidad objetiva (objetiva no quiere decir en cuanto objeto, o algo externo a la mente, sino como objeto del pensamiento); desde este punto de vista, no se pueden ver diferencias entre las ideas. Otra manera de considerar las ideas es desde el punto de vista formal, desde su esencia o como representaciones de las cosas, y aquí sí que son muy diferentes unas ideas de otras. La realidad formal de una idea es la entidad de la cosa representable, es decir, la cosa misma. La realidad formal es lo que entendemos normalmente por realidad, o estado actual de una cosa en el mundo. Pero hay un matiz que hace que esta realidad en general no sea lo mismo que la existencia actual; por ejemplo, una sustancia infinita, independientemente de su existencia, tiene más realidad que una sustancia finita y esta más que un modo; de acuerdo con esto, podemos identificar realidad con perfección, y se puede decir entonces que más realidad equivale a más perfección.

¿Cómo comparamos la idea con la cosa a la que representa? Descartes utiliza el clásico principio de causalidad, cuyo enunciado es: «Todo fenómeno tiene una causa que lo ha producido», y para explicar esta relación de la idea con la cosa sigue un proceso de cuatro pasos:

Según el primero, debe haber por lo menos tanta realidad (perfección) en la causa eficiente y total como en su efecto. En otras palabras, toda la realidad (perfección) del efecto proviene de la causa.

En el segundo paso, como ampliación del primero, Descartes emplea el principio escolástico *ex nihilo nihil fit*, según el cual no puede algo proceder de la nada: «Lo más perfecto, es decir, lo que contiene más realidad, no puede provenir de lo menos perfecto».

El tercero: la idea de la cosa no puede estar en mí si no ha sido puesta por alguna causa que contenga en sí al menos tanta realidad como la que concibo en la cosa. Esto es, la realidad objetiva de una cosa proviene de una causa que ha de tener tanta realidad formal, al menos, como realidad objetiva tiene la idea. En definitiva, la clave de toda esta argumentación está en que el grado de realidad objetiva de una idea depende del grado de realidad formal en su objeto.

El cuarto paso afirma que no se puede dar un proceso infinito de causas, sino que hay que encontrar una causa primera, que sea como un arquetipo en que está formalmente contenida toda la realidad que en la idea está solo de modo objetivo.

La conclusión que se extrae es que no estoy solo en el mundo con tal de que haya una idea de la que yo no sea causa; que si tengo ideas, ha de haber una causa externa a mí que sea causa de las mismas. Por lo tanto, Dios existe como causa de las ideas. Parece una prueba *a posteriori*, por los efectos o también llamada por la causalidad extrínseca, pero lo importante aquí es la realidad entendida como perfección: lo imperfecto depende de lo perfecto. En el punto siguiente veremos el valor de esta teoría de la realidad objetiva de las ideas como prueba *a posteriori* de la existencia de Dios.

Desde mí mismo puedo justificar una serie de ideas: en primer lugar, la que me representa a mí mismo, es decir, el *cogito*; por otro lado, son justificables la idea que me representa a Dios y otras cosas corpóreas e inanimadas, como ángeles, animales y otros hombres semejantes a mí mismo. De las cosas corpóreas, solo son concebidas clara y distintamente las ideas que proceden de mí mismo, que son innatas: extensión (magnitud), figura, situación, movimiento, sustancia, duración y número. Las ideas adventicias provenientes de los sentidos, tales como colores, olores, sabores, etc., se aparecen como confusas (*Meditación tercera*, AT, VII, 43). En sentido estricto, todo es confuso, excepto la idea de Dios, por lo que habrá que demostrar su existencia.

9. La existencia de Dios

Después de todo el proceso de duda y de la constitución del *cogito* no tengo apenas motivos de duda de mis percepciones claras y distintas, pero hay dos cosas que hasta que no conozca exactamente no puedo estar completamente seguro de nada. Estas dos cosas son: que Dios existe y que Dios no puede ser engañador.

Descartes procede ahora de manera inversa a como ha hecho anteriormente con el *cogito*: para saber si Dios existe, es necesario saber antes qué es. Si de Dios no se supiera lo que es, jamás se podría demostrar que existe. Por lo tanto, el conocimiento de la esencia divina es el punto de partida obligado para demostrar la existencia de Dios; este conocimiento de la naturaleza de Dios se obtiene con solo aplicar la intuición racional a la idea clara y distinta de infinitud y perfección que representa fielmente la idea de Dios. Así, entiende por Dios: «Una sustancia infinita, eterna, inmutable, independiente, omnisciente, om-

nipotente y por la que yo mismo y todas las demás cosas que existen (si es verdad que existe alguna) fueron creadas y producidas» (*Meditación tercera*, AT, VII, 45); definición muy similar a la ofrecida en *Principios*, I, § 22. En la sección siguiente define «negativamente» a Dios: no es corpóreo, puesto que lo extenso es divisible y, por tanto, imperfecto; no conoce por los sentidos, puesto que solo entiende y quiere; no es autor del pecado, porque el pecado no tiene entidad, es una negación (*Principios*, I, § 23). Otra definición, en las *Respuestas segundas*, AT, VII, 162, es la de Dios como sustancia supremamente perfecta, en la que no hay defecto o limitación de la perfección.

A partir de aquí, la demostración de la existencia de Dios se va a presentar, en principio, como un argumento *a priori* o desde su esencia, partiendo de la idea de Dios, siendo el «argumento ontológico» el mejor procedimiento según se desarrolla el sistema cartesiano. Para reforzar esta línea esencialista, responde a la cuestión sobre el origen de la idea de Dios, diciendo que no la obtenemos por los sentidos ni por la imaginación, sino que es una idea innata, como la idea de mí mismo (*Meditación tercera*, AT, VII, 51). No obstante, va a aparecer un tipo de demostración extraño a este programa esencialista, con unas pruebas de corte «cosmológico» o *a posteriori*, desde los efectos.

Dice que ha demostrado que Dios existe al exponer la teoría de la realidad de las ideas; ahora lo va a hacer por otros caminos: de la idea de infinito llegamos a la esencia infinita de Dios: «Pues, aunque la idea de sustancia esté en mí por lo mismo que soy una sustancia, no tendría sin embargo la idea de una sustancia infinita, yo que soy un ser finito, si no la hubiera puesto en mí alguna sustancia que fuera realmente infinita» (*Meditación tercera*, AT, VII, 45). La idea de infinito la entiende en sentido positivo, por lo que no es una mera negación de lo finito. Emplea el término

«indefinido» para referirse al mundo (*Principios*, I, §§ 26-27), como veremos en el capítulo dedicado a la física.

Descartes incluso llega a decir que la idea de infinito (o Dios) tiene una cierta prioridad sobre la idea del yo. Aquí hay un problema, pues a veces parece que a partir del *cogito* se deduce la existencia de Dios, y en otros lugares parece que nuestra conciencia proviene de Dios. De otra manera, todo ha de pasar por nuestra conciencia, pero sin Dios no puede haber ninguna cosa verdadera, ni siquiera nuestra propia conciencia. En definitiva: fundamenta a Dios con el criterio de claridad y distinción, el cual ya está fundamentado por Dios.

Este es el famoso círculo vicioso cartesiano, que ya le reprocharon sus primeros críticos, Mersenne, en las *Objeciones segundas*, AT, VII, 125, y Arnauld, que lo expone magistralmente en las *Objeciones quintas*, AT, VII, 214: Descartes cae en un círculo vicioso al decir que solo estamos seguros de que lo que percibimos con claridad y distinción es verdadero porque Dios existe; pero solo sabemos que Dios existe si concebimos eso con claridad y distinción. Una posible solución al círculo vicioso sería afirmar que el criterio de claridad y distinción vale para conocimientos simples; y que, en cambio, Dios, como garantía de la continuidad y conservación, vale para conocimientos complejos, donde interviene la memoria; en este sentido se defiende Descartes en las *Respuestas*.

Pero aunque el *cogito* sea el criterio de certeza, surge una dificultad: cómo salir del pensamiento, es decir, cómo demostrar que existe el mundo material, los cuerpos. El pensamiento no contiene ninguna garantía de que lo pensado corresponda a una realidad fuera del pensamiento. Si la filosofía de Descartes no pudiese salir de aquí, sería un solipsismo: existo yo como sujeto que piensa y mis pensamientos, esto es, las ideas que yo pienso, y nada más.

Además, como Dios es omnipotente, es posible que me haya creado de tal manera que me engañe en lo más evidente, por lo que se hace necesario probar la existencia de un ser perfecto e infinito que no sea engañador.

Descartes propone varias pruebas de la existencia de Dios, de las que el «argumento ontológico» parece la prueba más adecuada, pero en las *Meditaciones* establece antes otras dos pruebas relacionadas entre sí y que tienen mucho que ver con la teoría de la realidad objetiva de las ideas que ya hemos visto; son una versión del «argumento cosmológico», que parten de que la existencia de cualquier cosa necesita una causa; es decir, va de los efectos a la causa. Pero como Descartes no parte de ningún efecto en el mundo físico, no puede establecer una prueba de la existencia de Dios a través de lo sensible. Así, como no puede hacerlo de manera externa, desde los efectos de la experiencia, como hacen las pruebas clásicas *a posteriori*, por ejemplo, las vías tomistas, lo hace «desde dentro», desde la conciencia; recurre a la idea de Dios en nosotros como punto de partida hasta llegar a Dios como causa de tal idea.

La primera prueba, en *Discurso del método*, AT, VI, 33-34, trata del origen de la idea del ser perfecto y se inicia reflexionando sobre el dudar: hay mayor perfección en conocer que en dudar y, puesto que dudo, soy un ser imperfecto. A partir de esa conciencia de mi imperfección surge en mí la idea de perfección, de un ser más perfecto que yo. La causa de esta idea no puede venir de mí, tiene que venir de fuera. A esto se suman dos argumentos provenientes de la tradición escolástica: el conocido «de la nada, nada procede», y «lo más perfecto no puede provenir de lo menos perfecto». En definitiva, Dios es perfecto, luego existe.

La segunda es un complemento y ampliación de la primera: la idea de perfección no puede venir de la idea de imperfección. Y puesto que, siguiendo una inspiración platón-

nica, las ideas están jerarquizadas, debe haber un límite en la cadena de las ideas, esto es, una idea primera. Parte de la contingencia finita de mi ser, que necesita de una causa de su existencia. Se expone en la *Meditación tercera*, AT, VII, 48-51, a continuación de la teoría de la realidad objetiva de las ideas, que también es un complemento de esta prueba.

La estructura de la prueba es muy semejante a la teoría de la realidad de las ideas, pero mientras allí lo expone en cuanto a las ideas adventicias, aquí se refiere solamente a la idea de Dios en mí. Esquemáticamente, queda así:

1. Existo yo, sustancia pensante, teniendo en mí la idea de Dios, con todas sus perfecciones, y me reconozco imperfecto (no tengo las perfecciones divinas).
2. Un ser que carece de perfecciones que conoce no es un ser por sí, sino por otro. Es decir, el ser que tiene la idea de Dios y que se reconoce imperfecto solo existe porque Dios lo conserva.
3. Es imposible una serie infinita de causas de que mi ser depende en el presente.
4. Conclusión: existe una causa primera de mi ser, distinta de mí, y que tiene por sí todas las perfecciones de que tengo idea: Dios. Así, dice: «... puesto que existo, y puesto que la idea de un ser sumamente perfecto (es decir, de Dios) está en mí, la existencia de Dios está demostrada con toda evidencia» (*Meditación tercera*, AT, VII, 51). Y concluye diciendo que no es extraño que Dios haya puesto en mí la idea de un ser supremo, como el artesano pone un sello en su obra.

En *Principios*, I, § 20, expone esta misma prueba y en su título queda perfectamente resumida: no somos la causa de nosotros mismos, sino que es Dios, por lo que Dios exis-

te; en la sección siguiente (*Principios*, I, § 21) hay una variante de esta demostración: nuestra vida demuestra la existencia de Dios, ya que se compone de momentos independientes, y Dios es la garantía de la continuidad y la conservación de cada uno de esos instantes en el curso de una vida humana.

Es una prueba extraña en el sistema de Descartes, ya que parece apelar a una causalidad extrínseca, en un sentido parecido a la cuarta vía tomista, que a su vez se inspira en Platón, ya que lo imperfecto solo puede existir porque hay algo perfecto que le da sentido.

La tercera es la prueba más famosa de Descartes y la que mejor cuadra con su sistema, es una versión del «argumento ontológico» de san Anselmo, al que le da un sentido distinto al deducir la existencia de Dios de su idea como ser infinito en el seno de la conciencia finita. La expone en *Discurso del método*, AT, VI, 36; en la *Meditación quinta*, VII, 65-66 (texto en la antología), y en las *Respuestas primeras*, VII, 115-116. Por último, en *Los principios de la filosofía*, I § 14, aparece antes que las pruebas «cosmológicas», mientras que en las *Meditaciones* va detrás de ellas.

Descartes no menciona a Anselmo, pero su argumento de la *Meditación quinta* es, en lo esencial, una versión modernizada del que fue llamado a partir de Kant «argumento ontológico»: la diferencia está en que Descartes no define a Dios como «un ente tal, que nada mayor puede ser concebido», como hace Anselmo en el capítulo II del *Proslogion*, sino simplemente como «un ser supremamente perfecto» que no puede no existir, porque de lo contrario no sería un ser supremamente perfecto. Como la existencia está en su esencia, no es posible conocer la esencia de Dios sin admitir a la vez su existencia, lo mismo que no es posible concebir una montaña sin valle (ver texto antología *Meditación quinta*, AT, VII, 66). En las *Respuestas primeras* lo expone

con más detenimiento: todo lo que percibimos con claridad y distinción como perteneciendo a la esencia o naturaleza de una cosa se puede afirmar en esa cosa. Percibo con claridad y distinción que la existencia pertenece a la esencia o naturaleza de un ser supremamente perfecto, luego ese ser perfecto existe, y solo porque existe puede poner su idea en una naturaleza finita que la piensa.

Desde Gaunilo, pasando por santo Tomás y Hume, hasta la sofisticada crítica de Kant, han llovido las críticas sobre este argumento. Vamos a referirnos solamente a la objeción de Caterus (*Objeciones primeras*, AT, VII, 99), que sigue a santo Tomás: es imposible deducir la existencia de algo en la naturaleza desde una simple definición; según esto, Descartes intenta probar la existencia de Dios partiendo de una definición de la palabra «Dios». Su defensa va orientada a identificar la existencia posible de un ser omnipotente con la existencia real.

Una vez que Descartes ha demostrado que Dios existe, es imposible que sea engañador, pues sería una imperfección; además, consigue la superación del solipsismo de la conciencia y el acceso al reconocimiento de la realidad y consistencia de las objetividades. Dios es la garantía de la verdad de las ideas y el fundamento de la existencia del mundo externo.

10. Distinción real entre el alma y el cuerpo. La existencia del mundo externo

En las cinco primeras meditaciones, Descartes ha demostrado la existencia de sí mismo y la de Dios. La *Meditación sexta* se va a ocupar, fundamentalmente, de la existencia de las cosas materiales. Este tema está muy relacionado, por no decir unido, a la distinción entre el alma

y el cuerpo y el consiguiente dualismo. Vamos a ocuparnos aquí de estas dos cuestiones juntas, pues de la relación o la unión entre el alma y el cuerpo nos ocuparemos más adelante, al tratar la física y las pasiones; aquí nos referimos solamente a la cuestión propiamente filosófica, y, para ello, resumimos brevemente la *Meditación sexta*.

Ya aludíamos anteriormente en el punto 5. «Los modos del pensamiento», a la distinción entre el entendimiento, por un lado, y la imaginación y la sensación, por otro: empieza la *Meditación sexta* con esta cuestión y nos dice que la imaginación hace solamente probable la existencia de las cosas materiales. De los sentidos ya sabemos que no podemos confiar en ellos; ahora bien, como ya me conozco mejor a mí mismo y conozco con claridad y distinción que Dios existe, ya no tengo por qué dudar por más tiempo de que los sentidos me engañan, los voy a dar por buenos en el sentido de que tengo «certeza moral», ya que no percepción clara y distinta.

Por su teoría de la sustancia sabemos que hay dos: la *res cogitans* y la *res extensa*. A partir de aquí (*Meditación sexta*, AT, VII, 78-80), establece Descartes la distinción real entre el alma y el cuerpo. «Real» quiere decir que no es una «distinción de razón», va a ser una distinción entre dos cosas (sustancias). La argumentación es, en resumen, la siguiente:

Todas las cosas que concibo clara y distintamente son creadas por Dios tal como las concibo. Si puedo concebir dos cosas como siendo diferentes una de la otra, eso quiere decir que Dios puede hacer que estén separadas.

Si una cosa puede existir sin otra es porque son dos sustancias distintas. Puedo concebirme a mí mismo como una cosa pensante y no extensa: soy una sustancia cuya esencia o naturaleza consiste en pensar. El pensamiento es enteramente distinto del cuerpo y, además, por el poder de Dios puede existir sin él.

Mas adelante (*Meditación sexta*, AT, VII, 85-86) señala una diferencia entre el alma y el cuerpo: considero mi alma como totalmente una e indivisible, pues «no puedo distinguir partes en mí», sino modos. El cuerpo, por el contrario, es esencialmente divisible, está compuesto de partes. Esto servirá además, como veremos en el punto siguiente, para demostrar la inmortalidad del alma.

Este es el dualismo cartesiano; hay dos sustancias mutuamente incompatibles: la cosa pensante es no extensa, y la cosa extensa es no pensante.

Ahora bien, el dualismo de Descartes es muy peculiar; hay que entenderlo como un pluralismo en cuanto a la sustancia pensante, puesto que cada mente humana es una sustancia distinta. Sin embargo, en cuanto a la sustancia extensa es monista: todos los cuerpos no son más que modificaciones de una materia extensa. Así, solo es dualismo en cuanto a que hay dos categorías para clasificar lo real, y resulta muy útil para afirmar que la mente no es corpórea. Por lo demás, sería un «trialismo», puesto que Dios, como veíamos en el apartado de la sustancia, es la única sustancia en sentido estricto.

Este dualismo queda muy bien cuando se trata de separar la mente y el cuerpo, pero cuando tratamos de ver la relación entre los dos, surge un problema muy difícil, al que Descartes dedicó no pocos esfuerzos, sobre todo al final de su vida. En la *Meditación sexta*, VII, 81, considera que la unión es muy íntima, «como un piloto y su navío», pero mucho más, pues siento dolor cuando mi cuerpo está herido, mientras el piloto solo ve el daño en su barco, por eso, la separación entre el cuerpo y el alma es solo concebible por el entendimiento, porque a los sentidos aparecen como unidos. De todo esto se sigue que aunque Descartes está en contra de la noción aristotélica de la unión del alma y el cuerpo, está dispuesto a buscar una solución, aunque sea física, al pro-

blema de la interacción entre el cuerpo y el alma, porque no vale decir que el alma está simplemente alojada en el cuerpo, al estilo platónico. En su física y en su estudio de las pasiones llega a una solución física o, mejor dicho, fisiológica, ya que la solución «metafísica» se presenta muy intrincada.

De la distinción real entre mente y cuerpo surge otra cuestión fundamental: ¿cómo demuestro yo la existencia de los cuerpos, la existencia de un mundo material? Y es que la demostración de la existencia de los cuerpos presupone la distinción real entre el alma y el cuerpo, que son realmente distintos porque podemos concebir clara y distintamente uno de ellos sin pensar en el otro. Por exclusión llegamos a la existencia de los cuerpos, pues tengo una idea distinta del mismo, en tanto que es solamente extensión no pensante.

El argumento que demuestra la existencia de los cuerpos está expuesto a continuación de la distinción real entre el alma y el cuerpo en la *Meditación sexta*, VII, 79-83. Es muy largo, pero se puede resumir en lo siguiente:

Tengo una facultad de sentir, que sirve para recibir y reconocer las ideas de las cosas sensibles. Estas sensaciones que percibo no son producidas por mí, ya que no forman parte de la esencia de mi pensamiento y vienen a mí independientemente de mi voluntad. Mi alma no es la causa de esas sensaciones. A continuación, utiliza Descartes una vez más el principio de que la causa de una idea debe tener tanta realidad formal como realidad objetiva tiene la idea; con esto llega a que la causa de mis sensaciones es: o los cuerpos o Dios. Dios no puede ser, pues no es engañador (ya ha demostrado que existe: un ser perfecto no puede ser engañador), y si ha puesto en mí una inclinación muy poderosa, otra vez la «certeza moral», a creer que las sensaciones provienen de los cuerpos, entonces no hay más que discutir. Por consiguiente, los cuerpos existen y también el mundo externo.

Y aunque los cuerpos no sean como los percibimos por los sentidos, ya que las percepciones son a menudo confusas, por lo menos deben contener clara y distintamente una propiedad: la extensión y sus modos.

La existencia de Dios es la garantía de que las cosas materiales existen efectivamente, tienen realidad; la demostración de la existencia de los cuerpos depende de que Dios exista y no sea engañador. Esto introduce un problema clásico en la historia de la filosofía: el problema del mundo externo, con una solución teológica por parte de Descartes.

Ahora bien, si de los cuerpos solo conocemos clara y distintamente su extensión, qué pasa entonces con las propiedades que no son extensas, como el color, olor, etc., ¿pertenecen estas a los cuerpos? Aquí Descartes vuelve a la distinción de la que ya hemos hablado en varios lugares entre cualidades primarias y secundarias, distinción que empieza en Demócrito y fue aceptada por los científicos del siglo XVII, en especial por Galileo, y tendrá mucha importancia en la Modernidad, sobre todo en el empirismo. Las cualidades primarias son objetivas, están en el objeto material: son, por ejemplo, la extensión, el movimiento, la magnitud, etc. (*Meditaciones*, AT, VII, 43), es decir, las cualidades «matemáticas». Las secundarias son subjetivas: color, olor, sabor, etc., y dependen de las primarias. Pues bien, el mundo externo no posee cualidades secundarias, solo posee las primarias. Es un mundo de puntos, líneas, ángulos, etc., que están en movimiento, en el que la extensión es su cualidad esencial.

11. La inmortalidad del alma

Falta, por último, demostrar que el alma es inmortal, como Descartes anuncia en el subtítulo de las *Meditacio-*

nes, aunque luego no se ocupa de este tema prácticamente; por eso lo suprime en el subtítulo de la segunda edición.

Descartes no duda de la inmortalidad del alma, es decir, de que el alma no desaparece al morir el cuerpo, tal y como lo presenta la religión cristiana; es más, cree que es un tema fundamentalmente teológico, por lo que está de más el dar una explicación filosófica, la razón solo puede hacer conjeturas, pero sobre este tema no podemos tener certeza ni seguridad. Por otro lado, es suficiente lo que ha dicho sobre la distinción entre el cuerpo y el alma para considerar que esta es inmortal.

Su argumento de la inmortalidad proviene de su teoría de la sustancia en la *Meditación segunda*, como explica en el resumen de las *Meditaciones* (AT, VII, 14), donde afirma que de la corrupción del cuerpo no se sigue la muerte del alma. Según esto, el cuerpo es una combinación de miembros, órganos y otros «accidentes»; en cambio, el alma no tiene accidentes, pues aunque cambien sus «modos» (sensaciones, deseos, etc.) sigue siendo la misma sustancia. El fundamento de esto es que el alma es simple, indivisible, y no puede cambiar, ni perecer. El cuerpo tiene partes y cambia en identidad al cambiar sus partes: está siempre cambiando y la muerte es un cambio más.

En las *Respuestas segundas* precisa esto más y, después de afirmar que la muerte del cuerpo depende solo de la división o cambio de figura, dice que no hay fundamento para decir que la muerte del alma proceda de una causa tan débil como un cambio de figura del cuerpo, siendo realmente distinto del alma (AT, VII, 153).

Además, dice que solo Dios en su omnipotencia puede destruir una sustancia que ha creado. Solo Dios sabe para qué hemos sido creados, por lo que de nuestro destino no podemos tener más que esperanzas, no certezas.

Física

DESCARTES DIO MUCHA IMPORTANCIA a su obra científica, desde *El mundo*, obra no publicada que estaba enteramente dedicada a exponer sus teorías físicas, hasta *Los principios de la filosofía*, donde aparece junto todo su sistema físico y metafísico. Volviendo a la definición que da en el Prefacio de *Los principios de la filosofía* del árbol de la filosofía: la física sería el tronco; la metafísica, la raíz, y las ramas, la medicina, la mecánica y la moral. Según esto, no podemos hablar de una física independiente, ya que física y filosofía no están separadas. Lo más correcto sería llamarla «filosofía natural» o «filosofía de la naturaleza». La física, además, no trata del mundo tal y como lo vemos, sino de un mundo inventado, *mundus est fabula*, un mundo posible, racional, porque las proposiciones de la física no se extraen de las experiencias particulares, sino de la deducción racional, siendo lo básico el que estas proposiciones no sean contradictorias. La física es un sistema no contradictorio en el que todas las proposiciones se deducen unas de otras a partir de los principios.

La física en general es el estudio del mundo material en sus tres vertientes: la primera es el estudio de la extensión y los principios del movimiento; la segunda, sobre el

mundo, es una cosmología, y la tercera es un estudio del hombre, una biología.

Lo que se propone Descartes, desde el origen de su especulación, es una matematización de la física; pero, en la práctica, la mayoría de sus explicaciones sobre física son analogías mecánicas más que formulaciones matemáticas. Pretende superar la visión tradicional de la física aristotélica basada en la causalidad final y sustituirla por un sistema mecánico del universo que explique todos los movimientos planetarios, los fenómenos terrestres y los biológicos. Como ya hemos visto que concede poca importancia a la experiencia, todo el peso lo van a llevar los presupuestos metafísicos, que constituyen unos principios racionales que tienen fuerza deductiva para desplegar su sistema.

Lo primero que hace es un estudio de la extensión y el movimiento, a lo que podemos llamar mecánica.

1. Extensión, materia y movimiento

Como había explicado ya en las *Meditaciones*, en especial en la sexta, hay una sustancia extensa, que podemos percibir e imaginar. Percibimos unas ideas adventicias de esas sustancias extensas que están fuera de nuestra mente; lo que sentimos e imaginamos es confuso, son las cualidades secundarias de las que no podemos tener una idea clara y distinta, los colores, olores, sabores, etc. Nos lo explica en el ejemplo de la cera en la *Meditación segunda*, al que hemos aludido ya en varias ocasiones. No hay ninguna cualidad secundaria, sea olor, color, etc., que no podamos suprimir sin que siga siendo un cuerpo, por lo que ninguna de estas cualidades son esenciales. El único atributo imprescindible para ser comprendido como tal es la extensión, a la que corresponden sus modos: magnitud, figura y movimiento, que no pueden existir

sin extensión, pero esta sí puede existir sin aquellos. La extensión es la esencia del cuerpo, de la materia.

Los sentidos, la experiencia, no nos dicen lo que es la ciencia. Esto no quiere decir que la experiencia no sea importante para Descartes: él mismo realizó muchos experimentos que consideraba útiles para despertar la mente. Ahora bien, no es que las cosas lleguen a la mente a través de los sentidos, sino que solo son ocasiones para despertar las ideas a través de una facultad innata, pues la mente ya lo contiene todo. Por lo tanto, la ciencia es puramente racional, deductiva, no se basa en la experiencia. Sobre este asunto, Descartes reconoce que Galileo se desembaraza de los errores de la Escuela y trata de examinar los problemas físicos mediante razones matemáticas, pero le reprocha las largas digresiones que hace sobre efectos particulares, sin remontarse a las causas.

La primera consecuencia de que todo sea extensión es que el vacío es imposible. Si tenemos una vasija llena de agua y la vaciamos, seguirá llena de aire, pues si hubiera vacío dentro de la vasija, las paredes se juntarían. Así, si entendemos el vacío como un espacio donde no hay sustancia, es evidente que no puede estar en el universo (*Principios*, II, § 16). Es imposible el vacío porque la extensión es la sustancia corpórea. El espacio que parece que permanece cuando lo abandonan los cuerpos no es sino otro cuerpo. No hay espacio vacío, la idea del mismo surge de un prejuicio de los sentidos: decimos «vacío» al sacar el agua de la vasija; pero queda el aire.

La materia puede definirse como extensión en longitud, anchura y profundidad. Por lo tanto, la distinción entre un cuerpo y el espacio que ocupa no es una distinción real, sino conceptual o «de razón»: no hay distinción real entre el espacio y la sustancia corporal contenida en él (*Principios*, II, § 10).

Las propiedades de la materia, de acuerdo con esta identificación con la extensión geométrica y esta negación del vacío, son:

1. La materia es divisible hasta el infinito. Es una posibilidad teórica, matemática. Esto quiere decir que nuestros sentidos no pueden llegar a la divisibilidad infinita, por lo que habría que llamarla indefinida, en cambio Dios, que es omnipotente, sí puede dividir infinitamente la materia. De acuerdo con esto, Descartes prefiere llamar al mundo «indefinido», porque no podemos concebir los límites, y a Dios le reserva la palabra infinito, pues por definición Dios es infinito (*Principios*, I, §§ 26 y 27). Además, como no hay vacío entre las partes, estas son continuas: las partes están en contacto en un pleno continuo. Esta divisibilidad infinita de la materia es una condición teórica del mecanicismo y del corpuscularismo.
2. Hay que hablar de corpúsculos, partículas extensas de tres tamaños diferentes que forman los elementos, pero no de átomos, porque no pueden existir cuerpos indivisibles. Es interesante ver cómo razona esto en *Principios*, II, § 20. Dice que si concebimos con *claridad y distinción* que una cosa puede ser dividida, entonces podemos juzgar que es divisible. Si no fuera así, iríamos contra nuestro propio conocimiento, incurriríamos en contradicción. Además, y aquí se ve la importancia de los supuestos metafísicos en la física, si Dios es omnipotente, entonces no puede haber algo que sea indivisible, pues iría contra el poder de Dios de dividir infinitamente la materia.
3. No puede haber condensación ni rarefacción. La rarefacción es aparente, es causada por otra materia, como cuando se hincha una esponja al absorber agua.

4. Es impenetrable. Es imposible que una parte de la materia penetre en otra.
5. La materia es cualitativamente igual: no hay diferencia entre cielos y tierra. Esto echa abajo la distinción tradicional de mundo supralunar y mundo sublunar. Como solo hay una clase de materia, solo hay un mundo, no puede haber pluralidad de mundos.

La unidad de la materia, reducida a extensión, permite, no obstante, tres variedades de materia, que son como regularidades de lo que observamos por los sentidos, aunque no es a través de estos como conocemos estas variedades. Descartes las llama elementos, por lo que parece un resto escolástico. Ahora bien, estos elementos, que son tres y no cuatro, se especifican de acuerdo con sus propiedades geométricas, son clasificaciones de tamaño, forma y movimiento. No se basa en criterios cualitativos, como para la física antigua. Son fuego, aire y tierra (en esta última estarían la tierra y el agua de los antiguos). Pero, volviendo al ejemplo de la cera de la *Meditacion segunda* y que repite en *Principios*, II, 4, la materia no es algo duro o pesado, o con colores, es decir, algo que afecte a nuestros sentidos, la materia o el cuerpo es una sustancia extensa en longitud, anchura y profundidad. La diversidad de cuerpos no se determina por la sensación, sino por sus propiedades cuantificables que conocemos de forma innata clara y distintamente.

El movimiento

Toda la naturaleza se expresa en términos de materia y movimiento. Según la definición común, el movimiento es la acción por la cual un cuerpo se traslada de un lugar a otro. Creemos esto porque tenemos que actuar para supe-

rar la fuerza de gravedad por la que estamos en reposo: pero necesitamos la misma acción para el movimiento que para el reposo. El lugar, además, no significa nada, no hay cambio local, sino cambio de posición, pues el movimiento es relativo: estamos en movimiento o reposo por comparación con otros objetos. Si estamos en un barco sentados, nos movemos con respecto a la orilla pero no respecto al barco (*Principios*, II, § 24). Solo somos conscientes del movimiento cuando nos fijamos a la vez en el cuerpo que se supone que se mueve en relación con los otros cuerpos supuestamente en reposo.

Además, como no hay vacío, todo está lleno. Cada cosa en movimiento mueve lo que tiene al lado, por lo que el movimiento se realiza en ondas cerradas, es el movimiento circular de los torbellinos. El movimiento es lineal originariamente, pero a causa de su relatividad y reciprocidad, y de que el universo está lleno, se convierte en circular.

La cantidad total de movimiento en el espacio permanece constante, por lo que se puede entender todo de acuerdo con las leyes de la naturaleza, que son también las leyes del movimiento. Estas leyes no es algo que se obtenga de la experiencia, más bien se pueden deducir de Dios, por lo que son principios metafísicos. Descartes las expone en el capítulo VII de *El mundo* (ver texto antología) y en *Los principios de la filosofía*, II, § 37-40. En esta última obra llevan este orden:

La primera (*Principios*, II, § 37), a modo de principio de conservación, afirma que todo cuerpo, en la medida en que no está afectado por causas exteriores, persevera en su mismo estado de movimiento y reposo.

La segunda (*Principios*, II, § 39), que sería la tercera en *El mundo*, dice que todo cuerpo en movimiento tiende siempre a continuar su movimiento en línea recta; solo las otras partes pueden desviarlo y hacer que se mueva en

círculo. Explica la fuerza centrífuga en el ejemplo de la piedra que gira en una onda. En su origen todos los movimientos son rectilíneos, pues Dios los ha creado así, pero acaban todos por ser movimientos circulares. Sobre esto es muy ilustrativo el ejemplo del tonel de vino en *El mundo*, capítulo IV, AT, XI, 20 (ver texto antología), donde hay una combinación muy significativa de la mentalidad antigua y la moderna.

La tercera (*Principios*, II, § 40), la segunda de *El mundo*, que podríamos llamar de acción y reacción, afirma que, ya que permanece constante la cantidad de movimiento, si un cuerpo choca con otro más fuerte, no pierde nada de su movimiento, y si encuentra otro más débil, lo mueve y pierde tanto movimiento como comunica al otro.

Son leyes que si bien necesitan de Dios para su adecuada comprensión, pues dependen de su actividad creadora constante, dan un golpe de gracia a las teorías antiguas, en especial a la teoría organicista y teleológica de Aristóteles y sus continuadores medievales que explican el movimiento según la teoría del *impetus*.

Descartes conserva conceptos de la física anterior, como la ausencia de vacío, los movimientos circulares, los elementos, pero dentro de un esquema mecánico del universo, según el cual la materia en movimiento infinitamente divisible en sentido matemático explica mecánicamente todos los fenómenos naturales, ya sean de seres inertes, ya sean de seres vivos, animales y hombres. Mecanicismo significa simplemente que podemos explicar todos los fenómenos naturales por el movimiento de la materia geométrica: «La única materia que conozco de las cosas corpóreas es la que puede ser dividida, figurada y movida por toda suerte de maneras, es decir, la que los geómetras llaman la cantidad y que toman por objeto de sus demostraciones. En esta materia solo considero sus divisiones, sus figuras y

sus movimientos. Por último, no quiero recibir nada por verdadero, sino lo que sea deducido con tanta evidencia que pueda deducirse de una demostración matemática» (*Principios*, II, § 64, AT, IX-2, 102).

2. El mundo

Con estos elementos teóricos sobre la materia y el movimiento, Descartes hace, en el capítulo VII de *El mundo*, una cosmología e, incluso, una cosmogonía que «crea» racionalmente el mundo. Describe un «nuevo mundo», una fábula o mundo imaginario sobre los orígenes y estructura del universo, y lo hace como artificio literario que será muy conveniente para evitar posibles conflictos teológicos. Su idea es que hay un caos originario, que no es más que materia creada por Dios y que todavía no se mueve. Dios, de acuerdo con las leyes de la naturaleza, da un impulso al caos y se crea todo el universo: «La primera causa del movimiento [...] es [...] Dios, que de su poder infinito ha creado la materia con el movimiento y el reposo y que conserva ahora en el universo, por su concurso ordinario, tanto movimiento y reposo como puso al crearlo» (*Principios*, II, § 36, AT, IX-2, 83).

Esto le hace parecer deísta, pero este supuesto deísmo es discutible, porque Dios, aunque está fuera del mundo, no se desentiende del mismo, pues está constantemente recreándolo. Este «deísmo» suscitó la enemistad de Pascal, como se ve en este fragmento: «No puedo perdonar a Descartes: él hubiera querido, en su filosofía, poder prescindir de Dios; pero no ha podido por menos de hacerle dar un papirotazo para poner al mundo en movimiento, después de esto no tiene nada más que hacer con Dios» (*Pensamientos*, fragmento 1001).

Este mundo, que comienza a moverse por la acción de Dios, va formando las diferentes regiones. Así, las partes más gruesas forman la Tierra. Otras partes se han ido redondeando al desgastar sus ángulos y han formado los globos; son los cielos, donde está el aire y el fuego.

Desde que Dios dio el primer impulso a la materia, se ha ido distribuyendo en una extensión sin vacío. En *El mundo*, capítulos VIII y IX, y en *Principios*, II, §§ 33-35 y III, § 65 y siguientes, describe los procesos de formación que se basan en su teoría de los vórtices, o torbellinos de partículas materiales que, según su tamaño y velocidad, van formando el Sol, las estrellas, etc. El sistema solar, por ejemplo, es un torbellino con todos los planetas girando en torno al Sol como centro. Lo compara con los remolinos de un río (*Principios*, III, § 30).

La «creación» de Descartes supone la alternativa de la creación antropocéntrica del Génesis y supone la negación de la visión geocéntrica del universo, negación que le valió a Galileo una condena de la Inquisición. Hay, no obstante, una gran ambigüedad en el texto de los *Principios*, ya que Descartes acepta el sistema de Copérnico, pero con mucho tacto, para evitar problemas, mantiene a la vez la teoría antigua: la Tierra no se mueve porque es arrastrada por un torbellino. Lo importante no es la verificación empírica de los torbellinos, sino que ofrece una alternativa al dogma teológico y ofrece una explicación puramente racional basada en principios matemáticos, aunque no precisa bien los conceptos, es decir, lo explica a base de ejemplos y analogías, por la poca precisión conceptual no puede exponerlo de forma estrictamente matemática. Lo «matemático» sería aquí lo *a priori*, es decir, lo que no cuenta con la experiencia y se deduce racionalmente.

Para explicar la Tierra sigue los mismos principios que para el universo. Así, distingue tres regiones principales, de acuerdo con los tres elementos. Un tema al que le

dedica especial atención es la gravedad, que explica según los torbellinos, sobre todo para tratar el tema de las mareas y el magnetismo del imán; además, trata con detalle todo tipo de fenómenos terrestres: vientos, terremotos, volcanes, nubes, lluvia, granizo, nieve, etc., que desarrolla sobre todo en su ensayo *Los meteoros*.

La naturaleza de la luz es un tema al que Descartes presta mucha atención, pues la clasificación de los elementos obedece a criterios basados en la luz: el fuego da lugar a los cuerpos luminosos, y la tierra a los cuerpos opacos. Como no hay vacío, la luz se transmite a través de un medio: el aire, que es el elemento de los cielos. Piensa que se transmite instantáneamente porque la luz es un movimiento o acción muy rápida, un choque de los corpúsculos, que va desde el cuerpo luminoso hasta nuestros ojos, como la resistencia de un cuerpo llega a la mano de un ciego a través de su bastón. En la *Dióptrica*, estudia la refracción, que le sirve para estudiar el arco iris, los espejos y las lentes para la construcción de instrumentos. Todo esto le lleva a considerar el ojo y la visión, lo que proporciona una geometría de la visión y también una fisiología de la percepción de la luz. En estos estudios de óptica es donde aparecen más resultados matemáticos, porque en los temas de *Los meteoros* que hemos mencionado son más bien analogías mecánicas.

Queda un tercer ensayo, *La geometría*, obra de la que Descartes, como fundador de la geometría analítica, se sentía muy orgulloso. Ya sabemos lo importantes que son las matemáticas en su sistema, como modelo de conocimiento y en la cuestión de la matematización de la física. Ahora bien, no queda ahí la cosa, pues la geometría tiene un cometido específico, por lo que Descartes revoluciona las matemáticas tradicionales: la geometría antigua se basaba en el análisis de las figuras, y Descartes considera

que lo adecuado ahora es establecer una relación entre operaciones aritméticas y operaciones geométricas; como afirma en las *Regulae*: «Cierta clase de aritmética que llaman álgebra tiene por finalidad operar sobre los números como los antiguos operaban sobre las figuras» (AT, X, 373). Esto es, primero hay un problema geométrico, y a continuación hay que traducirlo a ecuación algebraica. Descartes procede así con la intención de cuantificar, racionalizar lo más posible la geometría.

3. El hombre

El mecanicismo supone una serie de ventajas. Una de ellas es que todo lo compuesto se explica por lo simple, la máquina se explica por sus piezas. Esto es ventajoso, pues no hay que apelar a fuerzas ocultas o mágicas, sino que todo cuerpo se explica por su figura y movimiento como partes constitutivas de la materia. Otra ventaja es que, gracias a que los mecanismos de la naturaleza son homogéneos, desaparecen distinciones tradicionales como «animado» e «inanimado» y natural y artificial. Esto es importante para la física, pero no lo es menos para la fisiología. Al ser una máquina el cuerpo humano, ya no será necesario hablar de alma vegetativa o sensitiva, ya que toda función puede explicarse como el movimiento de un reloj o un autómatas (ver texto del *Tratado del hombre*, AT, XI, 201-202 de la antología). Solo el pensamiento y el lenguaje no admitirán una explicación mecanicista.

Los seres vivos participan del esquema mecánico de la física; según esto, los animales son autómatas, meras máquinas, por lo que se elimina la noción aristotélica de alma. El alma sensitiva y la vegetativa no son tales; la úni-

ca que merece tal nombre es el alma del hombre, que no es una máquina, porque está dotada de lenguaje y de razón. En el dualismo de las sustancias, todo es *res extensa* excepto el alma humana; lo que en el hombre no es *res cogitans*, el cuerpo, es tan mecánico como los animales. La diferencia entre animales y hombres no es de grado, sino que es absoluta: no es que los animales tengan menos razón que los hombres, más bien no tienen nada en absoluto. Esto se ve en el lenguaje, pues aunque algunos animales, como los loros, pueden aprender a hablar, lo hacen de forma mecánica, sin pensamiento. Del mismo modo, parece que algunos animales tienen sentimientos, pero es una falsa apariencia, pues se conducen de forma automática, sin libertad.

Descartes ha explicado con todo detalle la máquina del mundo y quiere describir en los mismos términos la máquina humana o animal. Así empieza el *Tratado del hombre*: «El cuerpo no es otra cosa que una estatua o máquina de tierra». Al igual que otras máquinas, el cuerpo humano tiene dos movimientos: el rectilíneo y el circular. El motor es el corazón y la energía es el calor que contiene y difunde por los miembros a través de la circulación de la sangre, que es la propiedad más importante de la máquina corporal. Descartes dedicó muchos estudios y disecciones a esta cuestión. Conocía el *De Motu Cordis*, de William Harvey, que apareció en 1628, una de las primeras explicaciones modernas de la circulación de la sangre y del funcionamiento del corazón, también Miguel Servet había hablado de la circulación pulmonar. En una carta a Mersenne, Descartes afirma que había llegado a las mismas conclusiones que Harvey sin haberlo leído, pero está en contra del médico inglés en un aspecto: considera que el movimiento de la sangre no se produce por una actividad muscular del corazón, Harvey trata los ventrículos co-

mo sacos musculares. La explicación de Descartes es más mecanicista: describe la circulación con los términos calor, rarefacción y expansión, propiedades que se pueden encontrar también en las cosas inanimadas. Aquí, como ya hemos visto en otros temas, hay una mezcla de teorías antiguas con las modernas, pues la teoría del calor del corazón era mantenida por Aristóteles y la medicina antigua, pero la inspiración es moderna y anuncia la fisiología mecanicista, al explicar mecánicamente todas las funciones corporales.

Todo el cuerpo depende del calor del corazón. La sangre se difunde por todos los órganos dándoles calor, llegando hasta el cerebro, a la glándula pineal, «glándula muy pequeña suspendida en el centro del cerebro» (ver texto de *Las pasiones del alma*, artículo 31, en la antología), donde penetran los «espíritus animales», unas partes más sutiles que no tienen ya la fuerza de la sangre; este «viento muy sutil, llama muy pura y viva» se difunde por todo el cuerpo, a través de los nervios, causando los movimientos de los brazos y los demás miembros. Siguiendo este esquema, explica así también la percepción: la luz estimula los ojos, se refracta a través del cristalino y forma una imagen en la retina. Se comunica el movimiento al nervio óptico hasta que alcanza la glándula pineal, que, a través de los espíritus animales, mueve el cerebro y otros músculos. Lo mismo cabe decir para los demás sentidos, oído, tacto, etc. La imaginación y la memoria siguen el mismo proceso mecánico: es más fácil evocar unos objetos que otros porque están comunicados por poros. El sueño, la digestión, adelgazar y engordar, la vejez y la muerte, todo se explica sobre la base de estos principios mecánicos.

Así es como Descartes cree resolver el difícil problema de la relación entre el cuerpo y el alma, que tiene su

trasunto en el problema metafísico de la comunicación de las sustancias. La *res cogitans* inextensa, es decir, sin localización espacial, y la *res extensa* se comunican a través de los espíritus animales y la glándula pineal. El problema es el siguiente: ¿cómo puede el alma inextensa actuar sobre un cuerpo extenso? Responde que a través de la glándula pineal; el argumento que utiliza (*Las pasiones*, art. 32) es que la glándula pineal es el único órgano simple del cerebro; todo los demás órganos y miembros son dobles, ojos, manos, etc., pero como el pensamiento es único y ha de haber un lugar donde las dos imágenes que llegan de los órganos dobles se junten (así es como no se presentan a nuestra mente dos objetos en vez de uno), ha de ser la glándula pineal, «la parte del cuerpo en la que el alma ejerce sus funciones» (*Las pasiones del alma*, artículo 31). Una vez más es un intento mecanicista de superar, en este caso, la teoría aristotélica del «sentido común». Además, llega a decir que el alma racional «estará localizada en el cerebro y su función sería comparable a la de un fontanero», en analogía con los operarios que se necesitan para hacer funcionar las fuentes con artilugios mecánicos (*Tratado del hombre*, AT, XI, 131).

Esta solución es muy criticable, ya que es un intento ingenuo de resolver en términos físicos un problema que es fundamentalmente filosófico: si no hay interacción entre pensamiento y materia, es difícil explicar cómo puede haber relación entre el alma y la glándula pineal.

Las pasiones

DESCARTES CONTINÚA con su preocupación por la relación entre el alma y el cuerpo en su obra *Las pasiones del alma*, añadiendo aquí su interés por estudiar la moral que había dejado en la tercera parte del *Discurso* con las reglas de moral provisional.

En *Las pasiones del alma* trata las pasiones no como filósofo o moralista, sino como médico, o, más exactamente, como fisiólogo, pues pretende sistematizar la medicina atendiendo a las causas fisiológicas de las pasiones. Tiene una idea moderna de las pasiones, por lo que critica a todos sus predecesores en la distinción tradicional entre pasiones y razón y en la distinción entre lo concupiscible y lo irascible. Como veíamos anteriormente al tratar la sustancia pensante, el alma ya no es una forma del cuerpo en términos aristotélicos, sino puro pensamiento. Hay que entender su teoría de la pasión en el marco del dualismo de las sustancias: las pasiones están en el alma, pero el cuerpo las causa. Ya en el *Tratado del hombre* aparecía la interacción del alma y el cuerpo, que se hace por medio de los «espíritus animales», en la glándula pineal, como hemos visto en el apartado anterior.

Además, afirma que las pasiones no son ni buenas ni malas, lo que importa es hacer buen uso de ellas. Por lo tanto, la moral no depende del temperamento, sino que es una construcción personal, un hábito, desde la libertad. El resultado es que no hay pecado original, sino errores, prejuicios de la infancia. Su estudio de las pasiones es, pues, muy diferente de las teorías anteriores, pero dejemos estas cuestiones para el apartado siguiente sobre la moral, y vayamos ahora a las causas físicas de las pasiones.

En la máquina corporal todo son movimientos físicos, luz, calor del corazón y demás; la máquina actúa sobre el mundo, es activa; o recibe estímulos del mismo, y es pasiva. Es decir, la máquina es acción y pasión con respecto al mundo y se puede explicar con movimientos mecánicos.

La cuestión ahora es que en la máquina humana hay un alma que es puro pensamiento, por lo que Descartes está obligado a determinar cuáles son sus funciones. Al igual que el cuerpo, hay acción y pasión. El alma consiste en pensamientos, de los que hay dos tipos: unos son acciones o voliciones, que vienen directamente del alma y dependen solo de la misma. El otro tipo de pensamientos son las percepciones, que son pasivas, pues el alma no las produce, sino que las recibe de las cosas que representan esas percepciones (*Las pasiones*, artículo 17, AT, XI, 342).

El entendimiento es pasivo respecto a las ideas que vienen de los sentidos (ideas adventicias), o que tiene como disposiciones (ideas innatas). Cuando las forma la imaginación, como las ideas facticias de centauro o quimera, o se trata de algo inteligible, no se dice que sean pasiones, pues dependen de la voluntad, y son más bien acciones. Las pasiones en general son entonces percepciones. Las verdaderas pasiones son causadas por el cuerpo sin ninguna intervención de la voluntad. Estas últimas se dividen en las que percibimos a través de los sentidos de los objetos que están

fuera de nosotros; las que percibimos de nuestro propio cuerpo, que también son «externas», como el hambre, la sed o el dolor; y, por último, las propias del alma misma y no pueden referirse a ninguna causa exterior. Estas son las pasiones del alma propiamente dichas, y las define de la siguiente manera: «Después de haber considerado en qué difieren las pasiones del alma de todos sus otros pensamientos, me parece que se las puede definir, de una forma general, como percepciones o sentimientos o emociones del alma, que referimos a ella, y que son causadas, mantenidas y fortalecidas por algún movimiento de los espíritus», (*Las pasiones*, artículo 27, AT, XI, 349).

Siendo estos espíritus los «espíritus animales». Vemos, por lo tanto, que para entender lo que son las pasiones debemos investigar en la fisiología, pues las pasiones proceden de los movimientos del corazón, la sangre y el sistema nervioso. Esto quiere decir que las pasiones son emociones del alma causadas por el cuerpo. Descartes hace una clasificación muy prolija y compleja de las pasiones. Así, hay seis emociones «primitivas» que estarían entre lo fisiológico y lo psicológico, son: admiración, amor, odio, deseo, alegría y tristeza. Estas pasiones básicas pueden combinarse entre sí produciendo un gran número de pasiones nuevas. Por ejemplo, la piedad es un tipo de tristeza mezclada con amor hacia aquellos que vemos sufrir por algo que no merecen (*Las pasiones*, artículo 185). Son pasiones derivadas de las primitivas, pero la causa es la misma: determinados movimientos fisiológicos del cuerpo. Por último, habría otras más elevadas, las pasiones morales, relacionadas más estrechamente con la libertad y la voluntad, como, por ejemplo, la generosidad.

Las pasiones están en un terreno intermedio entre lo corporal y lo anímico. Pertenecen al alma, pues son pensamientos, estados del alma, pero son causados por el cuerpo.

Surge a continuación la cuestión del uso de las pasiones, de su dominio. Descartes considera que las pasiones son todas buenas por naturaleza, o mejor, no son buenas ni malas, sino que es el uso de ellas lo que las hace buenas o malas para nosotros. Esto tiene importancia, pues va contra la idea tradicional de que nuestra naturaleza, nuestras pasiones, nos acarrearán todo tipo de desgracias: el pecado original que considera pecaminosas las pasiones. Más concretamente, Descartes va contra las teorías antiguas, en especial el estoicismo, de que el hombre tiene un destino, a pesar de que está de acuerdo con los estoicos en no pocas cuestiones de moral, como veremos. Descartes no cree que el pecado original haya corrompido nuestra razón. Son los prejuicios de nuestra infancia, recibidos de una mala educación, la causa de nuestros errores. Para librarnos de estos errores debemos usar bien nuestra libertad. Entonces, lo que debemos hacer es evitar el mal uso de las pasiones. Si la causa de las pasiones es un movimiento corporal, debemos cambiar las causas físicas que produce el mal en nosotros. Por ejemplo, si la ira nos hace levantar la mano para pegar, podemos dominarla; o si el miedo hace a nuestras piernas huir, podemos detenerlas. Podemos controlar las pasiones alterando las condiciones físicas que las producen. No estamos determinados por una naturaleza personal, como afirman las teorías antiguas basadas en el temperamento y en la herencia. Podemos construir nuestra propia vida, dirigiendo el hábito a intervenir sobre las pasiones y, en consecuencia, modificarlas. La conclusión de todo esto es que el hombre no debe guiarse por las pasiones, sino por la razón. Acaba *Las pasiones del alma* de forma muy optimista, diciendo que la sabiduría es útil porque nos enseña a hacernos dueños de las pasiones y a manejarlas para soportar los males que causan e incluso sacar placer de ellos (*Las pasiones*, art. 212).

Este dominio de las pasiones nos lleva, en definitiva, a la medicina. La alegría tiene poder curativo, mientras que las pasiones tristes son malas para la salud. Por esa relación tan especial que establecen las pasiones entre el alma y el cuerpo, si dominamos las pasiones, sanamos el cuerpo. Con esto responde Descartes en *Las pasiones del alma* a la cuestión planteada por Isabel de Bohemia de si podemos librarnos de la tristeza y ser felices.

La moral

DESCARTES ESCRIBIÓ POCO SOBRE MORAL. Hay referencias tan solo en la tercera parte del *Discurso*, donde expone las reglas de moral provisional, en *Las pasiones del alma* y en algunas cartas a Chanut y a la princesa Isabel de Bohemia. Por esta escasez de textos se podría decir que Descartes no es un filósofo moral, pero esto no quiere decir que la moral no tuviera importancia en su sistema. Por ejemplo, en el Prefacio de *Los principios* dice que la moral es el último grado de la sabiduría, pues presupone el conocimiento de las otras ciencias (ver texto de *Principios*, AT, IX, 14 en la antología).

La única exposición de su moral la encontramos en la tercera parte del *Discurso del método*, donde habla de un código moral provisional, una habitación para aguardar cómodamente, mientras se reconstruye el edificio del conocimiento. Este código consta de «tres o cuatro máximas».

La primera, de origen epicúreo y muy conservadora, consiste en no pretender cambiar nada en política, esto es, mantener una obediencia pasiva al poder establecido; ni cuestionar la religión en la que le instruyeron de niño, el catolicismo. Esta segunda parte, aunque lo intentó, no le sirvió de mucho, pues tuvo muchas polémicas sobre temas religiosos.

La segunda, de inspiración estoica, se basa en la necesidad de vivir la vida en sentido práctico, sin vacilaciones, a pesar del programa de la duda metódica. La justificación de esta máxima es que en ética es peligroso mantener una duda, pues la vida, la acción práctica, no admite demora. La duda solo debe ser aplicada a la vida intelectual (*Principios*, I, § 3), y en la vida práctica hay que seguir fielmente las proposiciones más dudosas, o probables, una vez que las hemos aceptado.

En estas dos primeras máximas Descartes separa la «vida teórica» o contemplativa de la «vida práctica», con sus exigencias inmediatas que nos obligan a vivir en esta moral provisional. Necesitamos estar tranquilos en cuestiones políticas, morales y religiosas para concentrarnos en la búsqueda de la verdad. Por lo tanto, estas máximas, que no son muy refinadas teóricamente, ni forman parte de un sistema elaborado de moral, son muy eficaces en la práctica, pues le permiten a Descartes «continuar instruyéndose».

La tercera máxima consiste en vencerse a sí mismo más que el orden del mundo, pues lo único que está en nuestro poder son nuestros pensamientos. Se trata de una admisión de los acontecimientos externos vengan como vengan, aceptar el destino, pero intentar cambiar y dominar el pensamiento. Esto quiere decir, en el sentido de lo apuntado anteriormente, que no debemos gastar las fuerzas en cambiar lo que no puede cambiar, debemos conservarlas para la instrucción propia.

La cuarta recomienda dedicar la vida al cultivo de la razón, esto es, el conocimiento de lo verdadero siguiendo un método.

Estas máximas son de carácter temporal, en espera de la elaboración de una ética futura, esto es, la constitución de una moral que se constituya con fundamentos científicos.

Aparte de estas máximas, Descartes no elaboró un sistema moral explícito, pero pueden extraerse de sus obras una serie de principios morales objetivos que configuran una ética muy elaborada. Estos principios se refieren al libre albedrío, a la naturaleza del bien y a la generosidad.

En cuanto al primero, el libre albedrío o libertad de elección, Descartes afirma que tenemos una experiencia interior de que poseemos una voluntad libre; tenemos conciencia, antes incluso que del *cogito*, de que somos seres libres. A la vez, sabemos por la física que el mundo está regido por unas leyes inmutables dictadas por la omnipotencia divina. El problema es conciliar la libertad humana con la necesidad divina; es un problema que no podemos resolver satisfactoriamente, pues nuestro pensamiento es finito y la naturaleza de Dios es infinita, por lo que Descartes siempre da respuestas provisionales.

El libre albedrío, como veíamos en el apartado anterior, es el mayor bien que puede tener el hombre, pues le hace semejante a Dios y muy superior a los animales, que están dominados por pasiones que no pueden cambiar. Pero el hombre puede cambiar voluntariamente cuando una pasión le hace daño. Puede reorientar esa pasión para evitar el mal, pues las pasiones no se pueden destruir, pero se pueden atemperar, domesticar. La solución al problema está en que, a mayor conocimiento, esto es, cuando la voluntad está más orientada, más libre es el hombre (ver texto de *Principios*, I, § 37, AT, IX-2, 40 en la antología). Como vimos al tratar el tema del error, la originalidad de Descartes con respecto a los anteriores es que considera que todo juicio depende de la voluntad, pues es esta la que decide cuáles son las ideas claras y distintas. Por eso, todo error es un pecado, pues la voluntad ha preferido algo confuso a lo claro. Esto ocurre por la precipitación. El pecado es la ausencia de conoci-

miento, *omnis peccans est ignorans*: estamos ante un intelectualismo moral al estilo socrático. La voluntad es infinita y siempre puede equivocarse, pero cuanto más dirigida está por el entendimiento, mejor.

No hay que ser, sin embargo, tan estrictos, no hay que entender este intelectualismo en un sentido excesivamente riguroso, es decir, no es que se quiera hacer el mal. Lo que se quiere es satisfacer una pasión, o se es negligente, descuidado, por lo que la voluntad va a la confusión porque descuida considerar las ideas claras que le son propuestas por el entendimiento. El pecado es la no prevención, el descuido.

El segundo principio es el bien en sí mismo, no referido a la libertad, que, según Descartes, hay que vincularlo con Dios. Según hemos visto anteriormente, el mal no existe, es un no-ser, una privación, ya que es imposible que Dios sea el autor del mal. Esta ausencia de mal hace de Descartes un gran optimista: para él solo hay amor, simpatía y armonía, ya que el mal solo es un accidente; y argumenta aquí de manera parecida a lo dicho sobre la libertad. Según esto, el bien y el mal son inevitables, no está en nuestra mano el cambiarlos. Dios ha querido lo bueno y ha puesto en los hombres la razón, por lo que estos están obligados a conocerse a sí mismos. La voluntad y el deseo están orientados por el conocimiento. El máximo bien consiste más en conocer la verdad que los placeres pasajeros. Nos encontramos, una vez más, con una ética de corte intelectualista que hace de la sabiduría la mejor vida que puede vivirse.

El tercer principio moral está en conexión con el optimismo cartesiano que niega el mal. La virtud más elevada de la vida feliz es la generosidad.

Descartes, siguiendo a los estoicos, en especial a Séneca, distingue entre felicidad, lo que Séneca llama los

bienes de fortuna y la beatitud, o vida beata, que es la alegría que producen los bienes que dependen solo de nosotros. En conexión con la tercera máxima de moral provisional, la vida virtuosa no puede ser turbada por nada externo, sino que el hombre debe procurarse voluntariamente su propia felicidad.

La generosidad, junto con la reflexión en la divina providencia es el mayor remedio contra la vulnerabilidad de la fortuna que padecen los hombres, pues como afirma en el siguiente texto: «Hay que rechazar por completo la opinión vulgar de que hay fuera de nosotros una fortuna que hace que las cosas sucedan o no, según su placer, y saber que todo es conducido por la providencia divina, cuyo eterno decreto es tan infalible e inmutable que, excepto las cosas que ese mismo decreto ha querido que dependiesen de nuestro libre albedrío, para nosotros no sucede nada que no sea necesario y como fatal, de manera que no podemos sin error desear que suceda de otra manera», (*Las pasiones*, artículo 146, AT, XI, 439).

La generosidad habría que llamarla más propiamente magnanimidad, pues hoy entendemos «generosidad» como largueza o liberalidad, y Descartes la entendía más bien en sentido antiguo como grandeza o elevación de ánimo (así la define Aristóteles en *Ética a Nicómaco*, IV, 3, y santo Tomás en *Summa Theologica*, 2.2, q. 129-134). Es una virtud que nos permite realizar cosas grandes prescindiendo de su dificultad. Es entendida como una perfección de cada virtud, en el sentido de que eleva el ánimo respecto a la culminación de cualquier virtud.

Además, el hombre generoso, o magnánimo, no deseará apasionadamente cosas que están fuera de su alcance, y cuya no obtención podría frustrarlo y, por lo tanto, destruir su bienestar (*Las pasiones*, artículo 145). El generoso es que sabe que nada le pertenece, salvo la libre disposi-

ción de sus voliciones. Dios no nos ha puesto almas igual de nobles y fuertes a todos, pero la buena educación sirve para corregir los defectos del nacimiento, esto es, los prejuicios de la infancia obtenidos sin reflexión, que nos hacen depender de cosas externas. Por el contrario, la generosidad, el buen uso de la voluntad, está dentro de todos nosotros. Por eso dice Descartes que no debemos menospreciar a nadie, pues todos podemos llegar a ser generosos (*Las pasiones*, artículo 154).

La teoría cartesiana de la generosidad es, como en muchas otras partes de su filosofía, una mezcla, o un puente, entre el mundo antiguo y el moderno. Acepta la teoría tradicional, de raíz estoica, de que debemos alcanzar la beatitud, pero apunta hacia Kant al otorgar un poder autónomo a la voluntad como el verdadero fundamento de la moral.

Antología de textos de Descartes*

LA SELECCIÓN DE TEXTOS ESTÁ DISPUESTA CRONOLÓGICAMENTE

Regla I: *El objeto de los estudios ha de ser dirigir la mente hasta que sea capaz de emitir juicios sólidos y verdaderos sobre todo lo que se le presente.*

Es una costumbre frecuente, cuando se descubre alguna semejanza entre dos cosas, atribuir tanto a una como a otra, incluso en los puntos en que realmente son diferentes, lo que se ha reconocido verdadero en solo una de las dos. Así se ha establecido una falsa comparación entre las ciencias, que consisten completamente en un conocimiento que pertenece al espíritu, y las artes, que requieren algún ejercicio y alguna disposición del cuerpo. Se veía bien que no se podría proponer al mismo hombre el aprendizaje simultáneo de todas las artes, y que, en cambio, el que solo cultivaba una llega a ser un maestro con más facilidad. En efecto, las manos de un mismo hombre no pueden acostumbrarse a cultivar el campo y a tocar la cítara, o a ejercer diversos oficios de ese género tan fácilmente como a practicar uno solo de ellos. Se creyó, entonces, que ocurría lo mismo con las ciencias y, distinguiéndolas unas de otras en virtud de la diversidad de sus objetos, se pensó que había que estudiarlas

* Traducción de Agustín Izquierdo.

cada una por separado, dejando todas las demás a un lado. Cosas en las que se engañaron con seguridad.

Todas las ciencias no son otra cosa más que la sabiduría humana, que permanece siempre una e idéntica a sí misma, por diferentes que sean los objetos a los que se aplica, y que no recibe de ellos más diversidad que la luz del sol de la variedad de las cosas que ilumina. No hay razón, por tanto, para contener la mente en límite alguno, pues el conocimiento de una sola verdad, de igual modo que la práctica de un solo arte, no nos impide el conocimiento de otra verdad, sino que más bien nos ayuda a ello. Por eso me parece realmente extraño que tanta gente estudie con tanto cuidado las costumbres humanas, las propiedades de las plantas, los movimientos de los astros, las transmutaciones de los metales y otros objetos de estudio de ese género, mientras que nadie se ocupe del buen juicio, es decir, de esa sabiduría universal, cuando todas las demás disciplinas, en cambio, han de valorarse menos por sí mismas que por lo que aportan a esta. No sin razón, entonces, proponemos la presente regla como la primera de todas, pues nada nos aleja más del recto camino de la búsqueda de la verdad que dirigir nuestros estudios no hacia ese fin general, sino hacia algunos fines particulares. Ni siquiera hablo de los que son inmorales y censurables, como la vana gloria o el vil ánimo de lucro; pues está muy claro que ahí conducen los razonamientos falsos y los engaños propios del vulgo por un camino mucho más rápido que el del conocimiento sólido de la verdad. También hablo, sin embargo, de los fines honestos y loables, pues a menudo nos engañan más insidiosamente: por ejemplo, si tomáramos como objeto de investigación las ciencias útiles, bien para las comodidades de la vida, bien para el placer que se obtiene de la contemplación de la verdad, que en esta vida es casi la única felicidad pura que ningún dolor turba. Esos son, pues, frutos legítimos que podemos esperar del estudio

de las ciencias; pero si, en el curso de nuestros estudios, detenemos ahí nuestros pensamientos, a menudo nos hacen omitir muchas cosas necesarias para llegar a otros conocimientos porque aparecen a primera vista desprovistos de utilidad o de interés. Hay que persuadirse de que todas las ciencias tienen entre ellas un encadenamiento tan estrecho, que es mucho más fácil aprenderlas todas juntas que separar una sola de todas las demás. El que quiera investigar seriamente la verdad de las cosas no debe, por tanto, elegir alguna ciencia particular, pues están todas unidas entre ellas por una conexión de dependencia recíproca. Que piense solamente en desarrollar la luz natural de su razón, no para resolver tal o cual dificultad de escuela, sino para que en cada ocasión de su vida su entendimiento enseñe a su voluntad la elección que debe hacer. En poco tiempo se asombrará de haber hecho progresos mucho mayores que los que se consagran a las ciencias particulares y de haber logrado no solo todo lo que los demás desean sino incluso las más altas recompensas que estos puedan esperar.

(Reglas para la dirección de la mente, AT, X, 359-361)

* * *

Regla III

Por *intuición* entiendo no el testimonio inestable de los sentidos, ni el juicio falaz de la imaginación que produce composiciones sin valor, sino una representación que es el resultado de la inteligencia pura y atenta, representación tan fácil y distinta que no subsiste duda alguna sobre lo que comprendemos en ella; o bien, lo que viene a ser lo mismo, una representación inaccesible a la duda, re-

presentación que es el resultado de la inteligencia pura y atenta, que nace de la sola luz de la razón y que, por ser más simple, es más cierta aún que la deducción.

[...] además de la intuición, hemos añadido aquí otro modo de conocimiento, el que se hace por *deducción*; entendemos por ella todo lo que se concluye necesariamente de ciertas otras cosas conocidas con certeza. Se tuvo que proceder así porque la mayoría de las cosas son el objeto de un conocimiento cierto a pesar de no ser evidentes por sí mismas; basta con ser deducidas a partir de principios verdaderos y ya conocidos, por un movimiento continuo e ininterrumpido del pensamiento, que intuye cada término con claridad: no de otra forma sabemos que el último eslabón de una larga cadena está enlazado con el primero, incluso si no vemos de una sola y misma ojeada el conjunto de los eslabones intermedios de los que depende ese vínculo; basta con que los hayamos examinado uno tras otro y que nos acordemos de que cada uno de ellos, del primero al último, está unido con sus vecinos inmediatos. Distinguimos, pues, la intuición intelectual de la deducción cierta en que en una concebimos una suerte de movimiento o sucesión, y no en la otra; y porque además no es necesario para la deducción, como para la intuición, una evidencia actual, sino que toma prestada de la memoria, de alguna manera, su certeza. De donde es posible decir de esas proposiciones que se concluyen inmediatamente a partir de los primeros principios que son conocidas, según el punto de vista en que nos situemos, tanto por la intuición como por la deducción; los primeros principios, sin embargo, solo son conocidos por intuición, mientras que las conclusiones alejadas solo podrían serlo por deducción.

(*Reglas para la dirección de la mente*, AT, X, 369-370)

* * *

Regla IV: *No se puede prescindir de un método para investigar la verdad de las cosas.*

Los hombres son presa de una curiosidad tan ciega que a menudo conducen su mente por caminos desconocidos, sin motivo alguno de esperanza, sino solo para correr el albur de encontrar por azar lo que buscan; como alguien que ardiera de un deseo tan brutal de descubrir un tesoro, que corriese sin cesar por la calle de un lado para otro, tratando al azar de encontrar alguno que hubiera perdido un viajero. Así trabajan casi todos los químicos, la mayoría de los geómetras y más de un filósofo; y ciertamente no niego que a veces vagabundean con bastante buena fortuna para encontrar alguna verdad; no admito, sin embargo, que sean más hábiles, sino solo más afortunados. No obstante, vale mucho más no pensar nunca en buscar la verdad de algo que hacerlo sin método, pues es segurísimo que esas investigaciones desordenadas y esas meditaciones oscuras turban la luz natural y ciegan la mente; y todos los que se acostumbran así a andar en la oscuridad debilitan tanto su vista que después no pueden soportar ya la luz del día; la experiencia también lo confirma, puesto que muy a menudo vemos a los que nunca se han preocupado de estudiar emitir juicios mucho más sólidos y mucho más claros sobre lo que se presenta a ellos que los han pasado todo el tiempo en las escuelas. Lo que ahora entiendo por método son reglas ciertas y fáciles, por cuya observación exacta se estará seguro de no tomar nunca un error por una verdad y, sin gastar inútilmente las fuerzas de la mente, sino aumentando su saber por un progreso continuo, de llegar al conocimiento verdadero de todo aquello de lo que es capaz.

Hay que señalar aquí, sin embargo, las dos expresiones siguientes: no tomar nunca un error por una verdad y

llegar al conocimiento de todas las cosas. En efecto, si ignoramos alguna de todas las cosas que podamos saber, solo sucede por dos razones: bien porque nunca hemos reparado en ninguna vía que pudiera llevarnos a semejante conocimiento, bien porque hemos caído en el error contrario. Pero si el método explica correctamente cómo hay que usar la intuición intelectual para no deslizarse en el error contrario a la verdad y cómo hay que encontrar los caminos deductivos para llegar al conocimiento de todas las cosas, no se puede pedir más, me parece, para que sea completo, puesto que ninguna ciencia puede adquirirse más que por la intuición intelectual o por la deducción, como ya se dijo más arriba. El método no puede extenderse, en efecto, hasta enseñar cómo pueden hacerse esas operaciones, puesto que son las más simples y las primeras de todas, hasta el punto de que si nuestro entendimiento no pudiera hacer uso de ellas, no comprendería ninguno de los preceptos del propio método, por fáciles que fueran.

(Reglas para la dirección de la mente, AT, X, 371-372)

* * *

Regla X: Para que la mente gane en sagacidad, hay que ejercitarlo haciendo que busque lo que los demás ya han encontrado y haciendo que examine metódicamente todas las técnicas humanas, incluso las más insignificantes, pero preferentemente las que manifiestan o presuponen un orden.

Tengo la mente hecha de tal manera, lo confieso, que siempre he considerado la máxima voluptuosidad del estudio no oír los razonamientos ajenos, sino descubrirlos yo mismo con mis propios recursos; al haberme atraído solo

eso, siendo aún joven, hacia el estudio de las ciencias, cada vez que un libro prometía por su título un nuevo descubrimiento, no continuaba la lectura antes de intentar si por azar no podría llegar a algún resultado del mismo orden gracias a la sagacidad que me es propia, y me cuidada mucho de no estropear ese placer inocente por una lectura precipitada. Esto me salió bien con tanta frecuencia que terminé por darme cuenta de que no llegaba a la verdad, como suelen hacer los demás, a través de investigaciones vagas y ciegas, que apelan más al azar que al método, sino que una larga experiencia me había permitido percibir ciertas reglas, que no son de poca utilidad para ese fin y de las que me serví después para descubrir otras. Así edificué laboriosamente el conjunto del presente método y estoy convencido de que observé desde el principio, de todas las maneras de estudiar, la más útil sin discusión.

(Reglas para la dirección de la mente, AT, X, 403-404)

* * *

Ahora quiero alegar, sin embargo, otra experiencia para mostrar que no se produce nunca ningún movimiento que no sea circular. Cuando el vino que está en una barrica no corre por la abertura que está abajo, debido a que la parte superior está totalmente cerrada, es hablar impropriamente decir, como se hace de ordinario, que sucede por temor al vacío. Bien se sabe que ese vino no tiene espíritu alguno para temer algo; y aunque lo tuviera, no sé cómo podría aprehender ese vacío, que no es, en efecto, más que una quimera. Hay que decir más bien que no puede salir de esa barrica, debido a que fuera está lo más lleno posible y que la parte de aire cuyo lugar ocuparía, si descen-

diera el vino, no podría encontrar dónde ponerse en todo el resto del universo, si no se hace una abertura encima de la barrica por la que ese aire pueda volver a subir circularmente a su lugar.

(El mundo. Tratado de la luz, capítulo 4: «Del vacío, y de por qué nuestros sentidos no perciben ciertos cuerpos», AT, XI, 20)

* * *

Por esto, si consideramos todos los cuerpos de los que el universo está compuesto, solo encontraremos tres clases que puedan llamarse grandes y que puedan contarse entre sus partes principales: a saber, el Sol y las estrellas fijas para la primera, los cielos para la segunda, y la Tierra con los planetas y cometas para la tercera. Por eso tenemos mucha razón al pensar que el Sol y las estrellas fijas no tienen otra forma más que la del primer elemento totalmente puro; los cielos la del segundo, y la Tierra, con los planetas y cometas, la del tercero.

Incluyo los planetas y cometas con la Tierra, pues al ver que resisten como esta a la luz y hacen reflejar sus rayos, no aprecio ninguna diferencia en ellos. Incluyo el Sol también con las estrellas fijas y les atribuyo una naturaleza contraria a la de la Tierra, pues la única acción de su luz da a conocer que sus cuerpos son de una materia muy sutil y muy agitada.

Respecto a los cielos, en tanto en cuanto pueden ser percibidos por nuestros sentidos, pienso que tengo razón al atribuirles una naturaleza intermedia entre la de los cuerpos luminosos cuya acción sentimos y la de los cuerpos duros y pesados cuya resistencia experimentamos.

Por último, no percibimos cuerpos mezclados en ningún otro lugar más que en la superficie de la Tierra, y si consideramos que todo el espacio que los contiene (a saber, todo lo que hay desde las nubes más altas hasta las fosas más profundas que la avaricia del hombre haya cavado para extraer metales) es extremadamente pequeño en comparación con la Tierra y las inmensas extensiones del cielo, podremos fácilmente imaginar que esos cuerpos mezclados no son todos juntos más que una corteza que se formó encima de la Tierra por la agitación y la mezcla de la materia del cielo que la rodea.

(El mundo. Tratado de la luz, capítulo 5: «Del número de elementos y sus cualidades», AT, XI, 29-30)

* * *

Añadamos a eso que esa materia puede ser dividida en tantas partes y según todas las figuras podamos imaginar; y que cada una de sus partes es capaz de recibir en sí tantos movimientos como podamos concebir. Supongamos además que Dios la divide realmente en varias partes, unas más grandes, otras más pequeñas, unas de una figura, otras de otra figura, como queramos fingirlas. No es que las separe para eso una de otra, de suerte que haya un vacío entre dos; pensemos, en cambio, que toda la distinción que introduce en ellas consiste en la diversidad de movimientos que les da, haciendo que, desde el primer instante en que son creadas, unas comiencen a moverse por un lado, otras por otro; unas más deprisa, otras más lentamente (o incluso, si queréis, no se mueven en absoluto), y que continúen moviéndose después según las leyes ordinarias de la naturaleza. Pues Dios ha establecido estas leyes tan

maravillosamente que aun cuando supusiéramos que no creara nada más que lo que he dicho e incluso que no ponga en ello ningún orden ni proporción, sino que componga el caos más confuso y embrollado que los poetas puedan describir, bastan para conseguir que las partes de ese caos se desenreden por sí mismas y se dispongan en tan buen orden que tengan la forma de un mundo perfectísimo y en el que se pueda ver no solo la luz, sino también todas las demás cosas, tanto generales como particulares, que aparecen en este mundo verdadero.

(El mundo. Tratado de la luz, capítulo 6: «Descripción de un nuevo mundo y de las cualidades de la materia de que está compuesto», AT XI, 34-35)

* * *

No quiero dejar para más adelante deciros por qué medio la sola naturaleza podrá desenredar la confusión del caos de la que he hablado y cuáles son las leyes que Dios le ha impuesto.

Sabed, pues, en primer lugar, que por naturaleza no entiendo aquí ninguna Diosa, o cualquier otra especie de poder imaginario, sino que me sirvo de esta palabra para significar la materia misma en tanto que la considero con todas las cualidades que le he atribuido comprendidas en su conjunto, y con la condición de que Dios sigue conservándola de la misma manera que la creó. Pues del mero hecho de que continúa conservándola así, se sigue necesariamente que debe haber varios cambios en sus partes, que, al no poder atribuirse, según mi parecer, a la acción de Dios, porque no cambia, los atribuyo a la naturaleza.

Para entender esto mejor, recordad que entre las cualidades de la materia hemos supuesto que sus partes tenían diversos movimientos desde el comienzo de su creación, y además que chocaban todas por todos lados, sin que hubiera ningún vacío entre dos. De donde se sigue necesariamente que desde entonces, al empezar a moverse, comenzaron también a cambiar y diversificar sus movimientos por los choques entre ellas: de modo que, si Dios las conserva después de la misma manera que las creó, no las conserva en el mismo estado, es decir, Dios, obrando siempre de la misma manera y produciendo, en consecuencia, siempre el mismo efecto en sustancia, se encuentra, como por accidente, varias diferencias en ese efecto. Es fácil creer que Dios, que, como cada uno debe saber, es inmutable, obra siempre de la misma manera. Sin ir más lejos en estas consideraciones metafísicas, expondré aquí dos o tres reglas de las principales, según las cuales hay que pensar que Dios hace obrar la naturaleza de ese nuevo mundo y que bastarán, tal como creo, para que podáis conocer todas las demás.

La primera es: que cada parte de la materia, en particular, permanece siempre en un mismo estado mientras el encuentro con otras no la obligue a cambiarlo. [...]

Supongo como segunda regla: que, cuando un cuerpo impulsa a otro, no podría darle ningún movimiento, a no ser que pierda al mismo tiempo la misma cantidad del suyo; ni quitarle movimiento, a no ser que el suyo aumente la misma cantidad. [...]

Añadiré para la tercera: que cuando un cuerpo se mueve, aunque su movimiento se produzca lo más a menudo en línea curva y no pueda nunca hacer ninguno que no sea de alguna manera circular, como se ha dicho más arriba, cada una de sus partes en particular tiende siempre a continuar el suyo en línea recta. Así, su acción, es decir, la inclinación que tienen a moverse, es diferente de su movimiento.

Por ejemplo, si se hace girar una rueda sobre su eje, aunque todas sus partes vayan dando vueltas porque, estando unidas una con otra; no podrían ir de otra manera, su inclinación, sin embargo, es a ir en línea recta, como se demuestra claramente si por azar alguna se desprende de las demás; pues en cuanto está en libertad, su movimiento deja de ser circular y continúa en línea recta.

Del mismo modo, cuando se hace girar una piedra en una honda, no solo va en línea recta en cuanto sale, sino que además, durante todo el tiempo que está en la honda, ejerce una presión sobre el centro de esta y tensa la cuerda; mostrando evidentemente con eso que siempre tiene la inclinación de ir en línea recta y que solo va dando vueltas a la fuerza.

(*El mundo. Tratado de la luz*, capítulo 7. «De las leyes de la naturaleza de este nuevo mundo», AT, XI, 36-44)

* * *

Esos hombres estarán compuestos, como nosotros, por un alma y un cuerpo. Es necesario que os describa, en primer lugar, el cuerpo por separado, después el alma también por separado; y por último debo mostraros cómo esas dos naturalezas tienen que estar juntas y unidas para componer hombres que se parezcan a nosotros.

Supongo que el cuerpo no es más que una estatua o una máquina de tierra, que Dios forma expresamente para que se parezca a nosotros lo más posible, de manera que no solo le da exteriormente el color y la figura de todos nuestros miembros, sino que también pone en el interior todas las piezas que se requieren para que ande, coma, respire e imite, por último, todas aquellas funciones que

puedan imaginarse que proceden de la materia y que solo dependen de la disposición de los órganos.

Vemos relojes, fuentes artificiales, molinos y otras máquinas semejantes, que estando hechas solo por el hombre, no dejan de tener la fuerza de moverse por sí mismas de diversas maneras; me parece que no podría imaginar tantas clases de movimientos en la que supongo que está hecha por las manos de Dios, ni atribuirle tanto artificio que no tengáis motivo de pensar que pueda haber aún más.

(Tratado del hombre, AT, XI, 119-120)

* * *

Realmente se puede muy bien comparar los nervios de la máquina que os describo con los tubos de las máquinas de esas fuentes; sus músculos y sus tendones con otros diferentes ingenios y resortes que sirven para moverlas; sus espíritus animales, con el agua que los mueve, cuyo corazón es la fuente y las concavidades del cerebro son los registros. Además, la respiración y otras acciones semejantes, naturales y habituales, que dependen del curso de los espíritus, son como los movimientos de un reloj, o de un molino, que el curso ordinario del agua puede hacer que sean continuos. Los objetos exteriores, que solo con su presencia actúan sobre los órganos de sus sentidos, determinándola a moverse por este medio de diversas maneras, según la disposición de las partes de su cerebro, son como extranjeros que, al entrar en algunas de las grutas de esas fuentes, causan ellas mismas sin darse cuenta los movimientos que se forman en su presencia, pues solo pueden entrar allí andando sobre ciertas baldosas dispuestas

de tal manera que, por ejemplo, si se acercan a una Diana que se está bañando, harán que esta se esconda en los rosales; y si van más allá para perseguirla, harán que venga hacia ellos un Neptuno que les amenazará con su tridente. O si van a otro lado, harán que salga un monstruo marino que les vomitará agua a la cara, o cosas parecidas, según el capricho de los ingenieros que las han hechos. Y, por último, cuando el *alma racional* esté en esta máquina, tendrá su sede principal en el cerebro, y será como el encargado de la fuente, que debe estar en los registros donde se dirigen todos los tubos de esas máquinas, cuando quiere provocar, o impedir, o cambiar de alguna manera sus movimientos.

(*Tratado del hombre*, AT, XI, 131-132)

* * *

Después de esto, me gustaría que consideréis que todas las funciones que he atribuido a esta máquina, como la digestión de la carne, el latido del corazón y de las arterias, la alimentación y el crecimiento de los miembros, la respiración, la vigilia y el sueño; la recepción de la luz, de los sonidos, de los olores, del gusto, del calor y de otras cualidades semejantes en los órganos de los sentidos exteriores; la impresión de sus ideas en el órgano del sentido común y de la imaginación, la retención o la huella de esas ideas en la memoria; los movimientos interiores de los apetitos y de las pasiones, y, por último, los movimientos exteriores de todos los miembros que siguen tan a propósito tanto acciones de los objetos que se presentan a los sentidos como pasiones e impresiones que se encuentran en la memoria, que imitan lo más perfectamente posi-

ble los de un verdadero hombre. Me gustaría, digo, que consideréis que esas funciones se siguen de un modo absolutamente natural, en esta máquina, de la sola disposición de sus órganos, exactamente igual que los movimientos de un reloj u otro autómatas, de la de sus contrapesos y sus ruedas; de manera que no podemos concebir en ella ningún alma vegetativa, ni sensitiva, ni ningún otro principio de movimiento y de vida, sino solo su sangre y sus espíritus, agitados por el calor del fuego, que arde sin cesar en su corazón y cuya naturaleza no se distingue de todos los fuegos que están en los cuerpos inanimados.

(Tratado del hombre, AT, XI, 201-202)

* * *

El buen juicio es la cosa más repartida del mundo: pues cada uno piensa estar tan bien provisto de él que incluso los que son más difíciles de contentar en otras cuestiones no suelen desear más del que ya tienen. No es verosímil que se equivoquen en eso; sino que indica más bien que el poder de juzgar rectamente y distinguir lo verdadero de lo falso, que es lo que se llama propiamente el buen juicio o la razón, es igual por naturaleza en todos los hombres; y así como la diversidad de nuestras opiniones no procede de que unos sean más racionales que otros, sino solo de que conducimos nuestros pensamientos por diversas vías y no consideramos las mismas cosas. Pues no es suficiente tener una mente buena, sino que lo principal es aplicarla bien. Las almas más grandes son capaces de los mayores vicios, así como de las mayores virtudes; y solo los que andan muy lentamente pueden avanzar mucho

más, si siempre siguen el camino recto, que los que corren y se alejan de él.

(Discurso del método, primera parte, AT, VI, 1-2)

* * *

Así, en lugar de ese gran número de preceptos que constituyen la lógica, creí que me bastarían los cuatro siguientes, con tal de tomar la firme y constante resolución de no dejar de observarlos ni uno sola vez.

El primero era no aceptar nunca ninguna cosa por verdadera que no la conociese con evidencia que lo era: es decir, evitar cuidadosamente la precipitación y la prevención y no comprender nada más en mis juicios que lo que se presentara tan clara y distintamente a mi mente que no tuviese ocasión alguna de ponerlo en duda.

El segundo, dividir cada una de las dificultades que examinara en tantas partes como se pudiera y se requiriera para resolverlas mejor.

La tercera, conducir por orden mis pensamientos comenzado por los objetos más simples y más fáciles de conocer para subir poco a poco, como por grados, hasta el conocimiento de los más complejos; suponiendo incluso el orden entre los que no se preceden unos a otros de forma natural.

Y el último, hacer enumeraciones tan completas en todas partes y revisiones tan generales que estuviera seguro de no omitir nada.

(Discurso del método, segunda parte, AT, VI, 18-19)

* * *

Me formé una moral provisional que no consistía más que en tres o cuatro máximas de las que quiero daros parte.

La primera era obedecer las leyes y las costumbres de mi país, conservando constantemente la religión en la que Dios me dio la gracia de ser instruido desde mi infancia, y gobernándome en todas las demás cuestiones según las opiniones más moderadas y más alejadas del exceso, que fuesen comúnmente admitidas en la práctica por las personas más sensatas con las que tuviera que vivir. Pues, al empezar desde entonces a no contar en absoluto con las mías propias, debido a que quería examinarlas todas, estaba seguro de no poder hacer otra cosa mejor que seguir las de los más sensatos. Y aunque pudiera haber tanta gente muy sensata entre los persas y los chinos como entre nosotros, me parecía que lo más útil era amoldarme a aquellos con los que tenía que vivir. [...]

Mi segunda máxima era ser lo más firme y lo más resuelto que pudiera en mis acciones y no seguir con menos constancia las opiniones más dudosas, una vez que me hubiese decidido, que si fueran muy seguras. Imitaba así a los viajeros que, estando perdidos en algún bosque, no deben errar dando vueltas de un lado para otro, ni mucho menos pararse en un lugar, sino andar siempre lo más recto posible hacia un mismo lado y no cambiarlo por débiles razones, aunque tal vez solo haya sido el azar el que los haya determinado a escogerlo al comienzo: pues, por este medio, si no van justo donde quieren, llegarán al menos finalmente a alguna parte, donde seguramente estarán mejor que en medio de un bosque. Y así, como no pueden posponerse las acciones de la vida, es una verdad muy cierta que, cuando no está en nuestro poder discernir las opiniones más verdaderas, debemos seguir las más probables. Incluso, aunque no distingamos en unas mayor pro-

babilidad que en otras, debemos, sin embargo, decidarnos por algunas y considerarlas después, no ya como dudosas, en su relación con la práctica, sino como muy verdaderas y muy ciertas, a causa de que la razón que nos ha hecho tomar la decisión lo es. Y eso hizo posible desde entonces librarme de todos los arrepentimientos y remordimientos que suelen agitar las conciencias de esos espíritus débiles y titubeantes, que con inconstancia se dejan llevar y hacen, como buenas, cosas que después tienen por malas.

Mi tercera máxima era tratar siempre de vencerme antes de que lo hiciera la fortuna y cambiar mis deseos antes que el orden del mundo; y acostumbrarme a creer, generalmente, que no hay nada que esté totalmente en nuestro poder salvo nuestros pensamientos, de suerte que después de haber obrado lo mejor posible, en cuanto a las cosas exteriores, todo lo que no hemos logrado es, en lo que nos concierne, absolutamente imposible. [...]

La cuarta [...] emplear toda mi vida en cultivar mi razón, y progresar, tanto como pudiera, en el conocimiento de la verdad, siguiendo el método que me había propuesto. Había experimentado satisfacciones tan grandes desde que había empezado a utilizar este método, que no creía que se pudiera recibir algo más dulce e inocente en esta vida.

(Discurso del método, tercera parte, AT, VI, 23-27)

* * *

No sé si debo entreteneros con las primeras meditaciones que hice, pues son tan metafísicas y tan poco comunes que tal vez no sean del gusto de todo el mundo. Sin embar-

go, a fin de que se pueda juzgar si los fundamentos que he adoptado son bastante firmes, me encuentro obligado de alguna manera a hablar de ellos. Había advertido desde hacía mucho tiempo que para las costumbres es necesario seguir a veces opiniones que sabemos muy inciertas, a pesar de que fueran indudables, como se ha dicho anteriormente. Como entonces solo quería consagrarme al estudio de la verdad, pensé que era necesario hacer todo lo contrario y rechazar como absolutamente falso todo aquello en que pudiera imaginar la menor duda, a fin de ver si quedaba algo en mi creencia, después de eso, que fuera totalmente indudable. Así, a causa de que nuestros sentidos nos engañan alguna vez, quise suponer que no había ninguna cosa que fuese tal como nos la hacen imaginar. Y como hay hombres que se equivocan razonando, incluso en las materias más simples de geometría, y hacen paralogismos, y pensando que yo estaba sujeto al error como cualquier otro, rechacé por falsas todas las razones que había tomado antes por demostraciones. Por último, considerando que todos los mismos pensamientos que tenemos estando despiertos nos pueden venir también mientras dormimos, sin que no haya ninguno entonces que sea verdadero, resolví fingir que todas las cosas que habían entrado en mi mente no eran más verdaderas que las ilusiones de mis sueños. Pero, inmediatamente después, advertí que, mientras quisiera pensar que todo era falso, era necesario que yo, que lo pensaba, fuese alguna cosa. Y observando que esta verdad: *pienso, luego soy*, era tan firme y tan cierta que todas las suposiciones más extravagantes de los escépticos no eran capaces de socavarla, juzgué que podía admitirla, sin escrúpulo, como el primer principio de la filosofía que andaba buscando.

Después, examinando con atención lo que yo era y viendo que podía fingir que no tenía ningún cuerpo, que no había ningún mundo ni ningún lugar en el que estuvie-

se, sin poder fingir por eso que yo no era y que, al contrario, justo del pensar en dudar de la verdad de las demás cosas se seguía con evidencia y certeza que yo era, en lugar de que, si hubiera dejado solo de pensar, aunque todo el resto de lo que había imaginado hubiera sido verdadero, conocí de ahí que yo era una sustancia cuya esencia o naturaleza consiste solo en pensar, y que para ser no hay necesidad de ningún lugar, ni que depende de ninguna cosa material. De suerte que este yo, es decir, el alma por lo que soy lo que soy, es totalmente distinta del cuerpo, y aunque es más fácil de conocer que él, y aunque no fuera, no dejaría de ser todo lo que ella es.

Después de eso, consideraré en general lo que se requiere a una proposición para ser verdadera y cierta; pues, como acababa de encontrar una que yo sabía que lo era, pensé que debía saber también en qué consiste esa certeza. Y después de haber notado que no hay nada en esto: *pienso, luego soy*, que me asegure que digo la verdad, sino que veo muy claramente que, para pensar, hay que ser: juzgué que podía tomar por regla general que las cosas que concebimos muy clara y muy distintamente son todas verdaderas, pero que solo hay alguna dificultad para advertir cuáles son las que concebimos distintamente.

(*Discurso del método*, cuarta parte, AT, VI, 31-33)

* * *

Supondré entonces que hay, no un Dios verdadero, soberana fuente de verdad, sino cierto genio maligno, no menos astuto y engañador que poderoso, que emplea toda su industria en engañarme. Pensaré que el cielo, el aire, la tierra, los colores, las figuras, los sonidos y todas las cosas ex-

teriores que vemos, no son más que ilusiones y supercherías, de las que sirve para abusar de mi credulidad. Me consideraré a mí mismo como si no tuviera manos, ojos, carne, sangre, sentidos, pero con la falsa creencia de tener todas esas cosas. No renunciaré con obstinación a ese pensamiento; y si, por ese medio, no puedo llegar al conocimiento de ninguna verdad, al menos podré suspender mi juicio. Por eso, me guardaré cuidadosamente de no admitir en mi creencia ninguna falsedad, y prepararé tan bien mi espíritu para todas las artimañas de este gran engañador que, por poderoso y astuto que sea, nunca podrá imponerme nada.

(*Meditaciones metafísicas*, «Meditación primera», AT, IX-1, 17-18; AT, VII, 22-23)

* * *

Tomemos, por ejemplo, ese trozo de cera que acaban de sacar de la colmena: aún no ha perdido la dulzura de la miel que contenía, sigue reteniendo algo del olor de las flores con las que ha sido hecho, su color, su figura, su tamaño, son aparentes; es duro, es frío, se puede tocar, y si le golpeáis, sonará. En fin, todas las cosas que permiten conocer distintamente un cuerpo se encuentran en este.

Pero hete aquí que, mientras hablo, lo acercan al fuego: lo que quedaba de sabor se exhala, el olor se desvanece, su color cambia, su figura se pierde, su tamaño aumenta, se hace líquido, se calienta, y aunque se le golpee, no dará ningún sonido. ¿Sigue siendo la misma cera después de este cambio? Hay que confesar que sigue siendo la misma, y nadie lo puede negar. ¿Qué conocíamos entonces antes tan distintamente? Ciertamente no puede ser nada de todo lo que he señalado a través de los sentidos, puesto que todas

las cosas que llegaban al gusto, al olfato, a la vista, al tacto, o al oído, se han modificado y, sin embargo, la cera permanece. Tal vez sea lo que ahora pienso, a saber: que la cera no era ni esa dulzura de la miel, ni ese agradable olor de las flores, ni esa blancura, ni esa figura, ni ese sonido, sino solo un cuerpo que un poco antes se me aparecía bajo esas formas, y que ahora se muestra bajo otras. ¿Qué es, hablando con precisión, lo que imagino cuando la concibo de esta manera? Considerémoslo atentamente, y alejando todas las cosas que no pertenecen a la cera, veamos lo que queda. Ciertamente no queda más que algo extenso, flexible y cambiante. Ahora bien, ¿qué es flexible o cambiante? ¿No será que imagino que esa cera, que es redonda, es capaz de hacerse cuadrada, y de pasar del cuadrado a una figura triangular? No, no es eso, puesto que la concibo capaz de recibir una infinitud de cambios semejantes, y, sin embargo, yo no podría recorrer esta infinitud con la imaginación y, en consecuencia, esta concepción que tengo de la cera no procede de la facultad de la imaginación.

¿Qué es esa extensión? ¿No será también algo desconocido, puesto que en la cera que se funde ella aumenta y es mucho más grande todavía cuando está fundida por completo, y mucho más todavía cuando el calor aumenta? Y no concebiría claramente y según la verdad lo que es la cera si no pensara que es capaz de soportar más variaciones según la extensión de las que haya podido imaginar. Tengo entonces que estar de acuerdo en que no podría siquiera concebir por la imaginación lo que es esa cera y que solo mi entendimiento lo puede concebir.

(*Meditaciones metafísicas*, «Meditación segunda», AT, IX-1, 23-24; AT, VII, 30-31)

* * *

Por tanto, solo queda la idea de Dios, en la que hay que considerar si hay algo que no pueda proceder de mí mismo. Por el nombre de Dios entiendo una sustancia infinita, eterna, inmutable, independiente, omnisciente, omnipotente y por la que yo mismo y todas las demás cosas que existen (si es verdad que existe alguna) fueron creadas y producidas. Ahora bien, esas ventajas son tan grandes y tan eminentes que cuanto mas atento las considero menos estoy persuadido de que semejante idea pueda proceder solo de mí. Y en consecuencia es necesario concluir de todo lo que he dicho antes que Dios existe; pues, aunque la idea de sustancia esté en mí por lo mismo que soy una sustancia, no tendría, sin embargo, la idea de una sustancia infinita, yo que soy un ser finito, si no la hubiera puesto en mí alguna sustancia que fuera realmente infinita.

Y no debo imaginarme que no concibo lo infinito por una verdadera idea, sino solo por la negación de lo que es finito, del mismo modo que comprendo el reposo y las tinieblas por la negación del movimiento y la luz: como al contrario veo manifiestamente que se halla más realidad en la sustancia infinita que en la sustancia finita, y por consiguiente, de alguna manera, tengo en mí antes la noción de lo infinito que de lo finito, es decir, antes la de Dios que la de mí mismo. Pues ¿cómo sería posible que yo pudiera conocer que dudo y que deseo, es decir, que me falta algo y que no soy del todo perfecto, si no tuviera en mí la idea de un ser más perfecto que el mío, por cuya comparación conocería los defectos de mi naturaleza?

(*Meditaciones metafísicas*, «Meditación tercera»,
AT, IX-1, 35-36; AT, VII, 45-46)

* * *

Ahora bien, si del mero hecho de que yo pueda sacar de mi pensamiento la idea de algo se sigue que todo lo que reconozco clara y distintamente que pertenece a esa cosa, le pertenece en efecto, ¿no puedo sacar de esto un argumento y una prueba demostrativa de la existencia de Dios? Es cierto que no encuentro menos en mí su idea, es decir, la idea de un ser soberanamente perfecto, que la de cualquier figura o cualquier número. Y no conozco menos clara y distintamente que una existencia actual y eterna pertenece a su naturaleza que todo lo que puedo demostrar de alguna figura o de algún número pertenece verdaderamente a la naturaleza de esa figura o de ese número. Y por tanto, aunque todo lo que he concluido en las Meditaciones precedentes no fuera verdad, mi mente debe considerar al menos tan cierta la existencia de Dios como he valorado hasta aquí todas las verdades de las matemáticas, que solo se refieren a los números y figuras: aunque en verdad esto no parezca en un principio totalmente manifiesto, pues parece tener alguna apariencia de sofisma. Pues estando acostumbrado en las demás cosas a hacer la distinción entre existencia y esencia, me persuado fácilmente de que la existencia puede estar separada de la esencia de Dios, y que así es posible concebir a Dios como no existiendo actualmente. Sin embargo, cuando pienso en ello con más atención, me parece manifiesto que la existencia no puede separarse más de la esencia de Dios que de la esencia de un triángulo rectilíneo el tamaño de sus tres ángulos iguales a dos rectos, o bien de la idea de una montaña la idea de un valle; de suerte que no hay menos repugnancia en concebir un Dios (es decir, un ser soberanamente perfecto), que carece de existencia (es decir, que

carece da alguna perfección) que en concebir una montaña que no tenga valle.

(*Meditaciones metafísicas*, «Meditación quinta»,
AT, IX-1, 52; AT, VII, 65-66)

* * *

Razones que prueban la existencia de Dios y la distinción que hay entre el espíritu y el cuerpo humano dispuestas geométricamente, en Respuestas a la segundas objeciones.

Definiciones:

I. Por el nombre de *pensamiento* comprendo todo lo que está en nosotros de tal forma que somos conscientes inmediatamente de ello. Así, todas las operaciones de la voluntad, del entendimiento, de la imaginación y de los sentidos, son pensamientos. Sin embargo, he añadido *inmediatamente* para excluir las cosas que siguen y dependen de nuestros pensamientos: por ejemplo, el movimiento voluntario tiene, en efecto, como principio la voluntad, pero él mismo no es un pensamiento.

II. Por el nombre de *idea* entiendo esa forma de cada uno de nuestros pensamientos por cuya percepción inmediata tenemos conocimiento de esos mismos pensamientos. De manera que no puedo expresar nada por palabras, cuando oigo lo que digo, sin que sea cierto por eso mismo que tengo en mí la idea de la cosas que significan mis palabras. Y así no doy el nombre de ideas a las imágenes que solo están grabadas en la fantasía; al contrario, no les doy ese nombre en tanto que están en la fantasía corporal, es

decir, en tanto que están grabadas en algunas partes del cerebro, sino solo en tanto que informan el espíritu mismo que se aplica a esta parte del cerebro. [...]

V. Toda cosa en la que reside inmediatamente, como en su sujeto, o por la que existe algo que concebimos, es decir, alguna propiedad, cualidad o atributo, de la que tenemos en nosotros una idea real, se llama *sustancia*. Pues no tenemos otra idea de sustancia, en sentido estricto, sino que es una cosa en la que existe formalmente, o eminentemente, lo que concebimos o lo que hay objetivamente en alguna de nuestras ideas, del mismo modo que la luz natural nos enseña que la nada no puede tener ningún atributo real.

VI. La sustancia en la que reside inmediatamente el pensamiento aquí se llama *espíritu*. Y, sin embargo, ese nombre es equívoco, pues también se atribuye alguna vez al viento o a los licores muy sutiles; pero no conozco otro más apropiado.

VII. La sustancia, que es el sujeto inmediato de la extensión y de los accidentes que presuponen la extensión, como la figura, la situación, el movimiento local, etc., se llama *cuerpo*. Saber si la sustancia llamada *espíritu* es la misma que la que llamamos *cuerpo*, o bien si son dos sustancias diferentes y separadas, es lo que se examinará a continuación.

(*Meditaciones metafísicas*, «Respuestas segundas», AT, IX-1, 124-125; AT, VII, 160-162)

* * *

Haría que se considerase a continuación la utilidad de esta filosofía y mostraría, puesto que se extiende a todo lo

que el espíritu humano puede saber, que debemos creer que solo ella nos distingue de los más salvajes y bárbaros y que cada nación es tanto más civilizada y educada cuanto mejor los hombres filosofan; y así el mayor bien que pueda haber en un Estado es tener verdaderos filósofos. Además de eso, para cada hombre en particular no es solamente útil vivir con los que se aplican a ese estudio, sino que es incomparablemente mejor aplicarse uno mismo; como sin duda vale mucho más servirse de sus propios ojos para conducirse y disfrutar por el mismo medio de la belleza de los colores y de la luz que no tenerlos cerrados y seguir la conducta de otro; pero esto último es aún mejor que mantenerlos cerrados y no tener más que fe para conducirse. Es justamente tener los ojos cerrados sin intentar abrirlos nunca vivir sin filosofar; y el placer de ver todas las cosas que nuestra vista descubre no es comparable a la satisfacción que proporciona el conocimiento de las que se encuentran por la filosofía. Por último, este estudio es más necesario para regular nuestras costumbres y conducimos en esta vida que el uso de nuestros ojos para guiar nuestros pasos. Las bestias brutas, que solo tienen que conservar sus cuerpos, se ocupan constantemente en la búsqueda de su alimento; pero los hombres, cuya parte principal es el espíritu, deberían preocuparse sobre todo de la búsqueda de la sabiduría, que es el verdadero alimento. Estoy seguro de que hay varios que no dejarían de hacerlo si tuvieran la esperanza de lograrlo y si supieran hasta qué punto son capaces. No hay alma que sea tan poco noble que permanezca unida con tanta fuerza a los objetos de los sentidos que no se desvíe de ellos alguna vez para desear otro bien más grande, a pesar de no saber a menudo en qué consiste. A los que más favorece la fortuna, los que tienen abundancia de salud, de honores, riquezas, no están más exentos de este deseo que los demás; al contrario, estoy persuadido de que son ellos los que suspiran con más ardor por otro bien más

soberano que todos los que poseen. Ahora bien, ese soberano bien, considerado por la razón natural sin la luz de la fe, no es otra cosas más que el conocimiento de la verdad por las primeras causas, es decir, la sabiduría, cuyo estudio es la filosofía. Y, porque todas esas son enteramente verdaderas, no sería difícil convencer de su verdad si fuesen bien deducidas.

(Los principios de la filosofía, Prefacio, AT, IX-2, 3-4)

* * *

Así, toda la filosofía es como un árbol, cuyas raíces son la metafísica, el tronco es la física, y las ramas que salen de ese tronco son todas las demás ciencias, que se reducen a tres principales, a saber, la medicina, la mecánica y la moral; entiendo que la moral es la más alta y la más perfecta, que, presuponiendo un total conocimiento de las demás, es el último grado de la sabiduría.

(Los principios de la filosofía, Prefacio, AT, IX-2, 14)

* * *

35. *Que nuestra voluntad es más extensa que nuestro entendimiento y que de ahí vienen nuestros errores.*

Además, el entendimiento solo se extiende a los pocos objetos que se presentan a él y su conocimiento es siempre muy limitado. La voluntad, en cambio, puede parecer infinita en algún sentido porque no conocemos nada que pueda ser objeto de otra voluntad, incluso de esa inmensa que está en Dios, que no puede abarcar la nuestra. Esa es la causa de que la llevemos normalmente más allá de lo que conoce-

mos clara y distintamente. Y cuando abusamos de esta manera, no es nada extraño que nos equivoquemos.

36. *Dichos errores no pueden imputarse a Dios.*

Ahora bien, aunque Dios no nos haya dado un entendimiento omnisciente, no debemos creer por eso que sea el autor de nuestros errores, porque todo entendimiento creado es finito, y es de la naturaleza del entendimiento finito no poder conocerlo todo.

37. *Que la principal perfección del hombre es tener un libre albedrío, y que esto lo hace digno de alabanza o censura.*

Al contrario, siendo la voluntad, por su naturaleza, muy amplia, es una gran ventaja para nosotros poder actuar por su medio, es decir, libremente; de manera que somos de tal forma los dueños de nuestras acciones, que somos dignos de alabanza cuando las conducimos bien. Pues, del mismo modo que no ensalzamos las máquinas que vemos moverse de diversas maneras, con tanta precisión como sería deseable, porque esas máquinas no representan ninguna acción que no deban hacer mediante sus resortes y se ensalza al obrero que las ha hecho porque ha tenido el poder y la voluntad de componerlas con tanto artificio, así debemos atribuirnos algo más cuando distinguimos lo verdadero de lo falso por una determinación de nuestra voluntad que si estuviéramos determinados y obligados por un principio ajeno.

(*Los principios de la filosofía*, I, §§ 35-37, AT, IX-2, 40;
AT, VIII-1, 18-19)

* * *

Artículo 7. *Breve explicación de las partes del cuerpo y de algunas de sus funciones.*

Para hacer esto más inteligible, explicaré aquí en pocas palabras el modo en que la máquina de nuestro cuerpo está compuesta. No hay nadie que ya no sepa que en nosotros hay un corazón, un cerebro, un estómago, músculos, nervios, arterias, venas y cosas semejantes. También sabemos que los alimentos que comemos bajan al estómago y a los intestinos, de donde su jugo, que corre en el hígado y en todas las venas, se mezcla con la sangre que contienen, con lo que aumenta su cantidad. Los que han oído hablar de medicina, por poco que sea, saben, además, cómo está compuesto el corazón y cómo toda la sangre de las venas puede fluir con facilidad de la vena cava en su lado derecho, y de ahí puede pasar al pulmón por el vaso llamado vena arterial, después volver del pulmón en el lado izquierdo del corazón por el vaso llamado arteria venosa, y pasar por último de ahí a la gran arteria, cuyos ramas se extienden por todo el cuerpo. Incluso a todos los que la autoridad de los antiguos no ha cegado por completo y han querido abrir los ojos para examinar la opinión de Harvey relativa a la circulación de la sangre no dudan de que todas las venas y arterias del cuerpo son como arroyos por donde la sangre fluye sin cesar con rapidez, cogiendo su curso de la cavidad derecha del corazón por la vena arterial, cuyas ramas están dispersas por todo el pulmón y unidas a las de la arteria venosa, por la que pasa del pulmón al lado izquierdo del corazón; de ahí a la gran arteria, cuyas ramas, dispersas por todo el resto del cuerpo, están unidas a las ramas de la vena cava, que llevan de nuevo la misma sangre a la cavidad derecha del corazón, de manera que esas dos cavidades son como esclusas a través de las cuales pasa toda la sangre a cada vuelta que da en el cuerpo. Además, sabe-

mos que todos los movimientos de los miembros dependen de los músculos y que esos músculos se oponen entre sí, de manera que, cuando uno de ellos se contrae, tira hacia sí la parte del cuerpo a la que está unido, lo que hace que se distienda al mismo tiempo el músculo opuesto a él; después, si en otro momento ocurre que este último se contraiga, hace que el primero alargue, tirando hacia sí la parte a la que están unidos. Sabemos, por último, que todos esos movimientos de los músculos, como también todos los sentidos, dependen de los nervios, que son como unos filamentos o pequeños tubos que vienen todos del cerebro y contienen como él cierto aire o viento muy sutil que se llaman espíritus animales.

(Las pasiones del alma, artículo 7, AT, XI, 331-332)

* * *

Artículo 31. *Que hay una pequeña glándula en el cerebro en la que el alma ejerce sus funciones más particularmente que en las demás partes.*

Hay que saber también que, aunque el alma está unida a todo el cuerpo, hay en él, sin embargo, una parte en la que ejerce sus funciones más particularmente que en las demás. Y se cree comúnmente que esta parte es el cerebro, o tal vez el corazón: el cerebro, debido a que a él se remiten los órganos de los sentidos; y el corazón, debido a que en él es como si se sintieran las pasiones. Examinando el asunto con cuidado, me parece haber reconocido con evidencia que la parte del cuerpo en la que el alma ejerce sus funciones inmediatamente no es el corazón, ni tampoco todo el cerebro, sino tan solo su parte más interior, que es

cierta glándula muy pequeña, situada en medio de su sustancia y suspendida de tal manera, por encima del conducto por el que los espíritus de sus cavidades anteriores tienen comunicación con los de la posterior, que los menores movimientos que hay en ella pueden cambiar mucho el curso de esos espíritus y, recíprocamente, los menores cambios que se producen en el curso de los espíritus pueden cambiar mucho los movimientos de esta glándula.

(Las pasiones del alma, artículo 31, AT, XI, 351-352)

* * *

Artículo 34. *Cómo el alma y el cuerpo actúan entre sí.*

Concibamos, pues, ahora que el alma tiene su sede principal en la pequeña glándula que está en medio del cerebro, de donde irradia a todo el resto del cuerpo por mediación de los espíritus, de los nervios e incluso de la sangre, que, participando en las impresiones de los espíritus, puede llevarlas por las arterias a todos los miembros. Y recordando lo que se ha dicho más arriba de la máquina de nuestro cuerpo, a saber, que los filamentos de nuestros nervios están distribuidos de tal forma en todas sus partes, que con ocasión de los diversos movimientos que allí provocan los objetos sensibles, abren de diversa manera los poros del cerebro, lo que hace que los espíritus animales contenidos en esas cavidades entren de diversa forma en los músculos, con lo que pueden mover los miembros de todas las maneras posibles, y también que todas las demás causas que pueden mover de diferentes maneras los espíritus bastan para llevarlos a diferentes músculos; añadamos aquí que la pequeña glándula que es la sede principal

del alma está suspendida de tal forma entre las cavidades que contienen esos espíritus, que puede ser movida por ellos de tantas maneras diferentes como diferencias sensibles hay en los objetos; pero también puede ser movida de diversas maneras por el alma, que es de tal naturaleza que recibe tantas impresiones diferentes, es decir, que tiene tantas percepciones diferentes como diferentes movimientos llegan de esta glándula. Como también recíprocamente la máquina del cuerpo está compuesta de tal manera que, debido a que esta glándula está movida de diversas maneras por el alma o por cualquier otra causa que sea, empuja los espíritus que la rodean hacia los poros del cerebro, que los llevan por los nervios a los músculos, con lo que hace mover los miembros.

(Las pasiones del alma, artículo 34, AT, XI, 354-355)

* * *

Art. 144. *De los deseos cuyo cumplimiento no depende de nosotros.*

Pero, puesto que las pasiones solo pueden llevar a alguna acción mediante el deseo que ellas excitan, es ese deseo en particular el que tenemos que tratar de regular: en eso consiste la principal utilidad de la moral. Ahora bien, como acabo de decir que siempre es bueno cuando sigue a un conocimiento verdadero, así no puede dejar de ser malo cuando está fundado en algún error. Y me parece que el error relativo a los deseos que se comete con más frecuencia es no distinguir bastante las cosas que dependen totalmente de nosotros y las que no dependen. Pues,

para las que solo dependen de nosotros, es decir, de nuestro libre albedrío, basta con saber que son buenas para no poder desearlas con demasiado ardor, a causa de que seguir la virtud es hacer las cosas buenas que dependen de nosotros y es cierto que no se podría tener un deseo demasiado ardiente por la virtud. Aparte de que de lo que deseamos de esta manera siempre obtenemos la satisfacción que esperábamos, al ser imposible no lograrlo, puesto que solo depende de nosotros. Pero el fallo que se suele cometer no es nunca desear demasiado, sino sencillamente desear demasiado poco; y el soberano remedio contra eso es liberar el espíritu, en la medida de lo posible, de toda suerte de otros deseos menos útiles, después de tratar de conocer con mucha claridad y considerar con atención la bondad de lo que hay que desear.

*(Las pasiones del alma, artículo 144,
AT, XI, 336-337)*

Bibliografía

1. Obras de Descartes

1.1. *En francés*

ADAM, Charles, y TANNERY, Paul: *Oeuvres de Descartes*, Vrin, París, 1996, 11 volúmenes. El volumen XII es la biografía de Charles Adam: *Vie et oeuvres de Descartes. Étude historique*, Cerf, París, 1910.

ALQUIÉ, Ferdinand: *Oeuvres philosophiques*, Garnier, París, 1989, 3 volúmenes.

1.2. *Traducciones al español*

Hay una edición de *Obras Completas*, traducidas al español por Manuel Machado, Garnier, París, c. 1900.

Compendio de música, introducción Ángel Gabilondo, traducción de Primitiva Flores y Carmen Gallardo, Tecnos, Madrid, 1992.

Reglas para la dirección del espíritu, edición de Juan Manuel Navarro Cordón, Alianza, Madrid, 1984.

El mundo. Tratado de la luz, edición bilingüe de Salvio Turró, Anthropos, Barcelona, 1989.

Tratado del hombre, edición de Guillermo Quintás Alonso, Editora Nacional, Madrid, 1980.

Discurso del método, seguido de *Dióptrica*, *Meteoros* y *Geometría*, edición de Guillermo Quintás Alonso, Alfaguara, Madrid, 1981. Hay una edición de Risieri Frondizi, Alianza, Madrid, 1979.

Meditaciones metafísicas, con objeciones y respuestas, introducción, traducción y notas de Vidal Peña, Alfaguara, Madrid, 1977.

Los principios de la filosofía, edición de Guillermo Quintás Alonso, Alianza, Madrid, 1995.

Observaciones sobre el programa de Regius, edición de Guillermo Quintás Alonso, Aguilar, Buenos Aires, 1980. Es una traducción de *Notae in programma quoddam*.

Explicación sobre la mente humana o del alma racional, traducción de Guillermo Quintás Alonso, Teorema, Valencia, 1981.

Du Foetus, traducción de Pedro Pardos, Universidad de Zaragoza, 1987.

Las pasiones del alma, estudio preliminar de José Antonio Martínez, traducción de José María Martínez y Pilar Andrade, Tecnos, Madrid, 1997.

Correspondencia con Isabel de Bohemia, traducción Maite Gallegos, Alba Editorial, Barcelona, 1999.

2. Estudios

BAILLET, Adrien: *La Vie de Monsieur Des-Cartes*, Horthemels, París, 1691, 2 volúmenes. Reimpresión en Georg Olms Verlag, Hildesheim/Nueva York, 1972.

BECK, Leslie: *The Metaphysics of Descartes. A Study of the "Meditations"*, Oxford University Press, 1966.

- COTTINGHAM, John (ed.): *The Cambridge Companion to Descartes*, Cambridge University Press, 1992.
- COTTINGHAM, John: *A Descartes Dictionary*, Blackwell, Oxford, 1993.
- DICKER, Charles: *Descartes: an analytical and historical introduction*, Oxford University Press, 1993.
- GARIN, Eugenio: *Descartes*, traducción del italiano de José Martínez Gázquez, Crítica, Barcelona, 1989.
- GÓMEZ PIN, Victor: *Conocer Descartes y su obra*, Dopesa, Barcelona, 1979.
- GOUHIER, Henri: *Les premières pensées de Descartes*, Vrin, París, 1958.
- GUEROULT, Martial: *Descartes selon l'ordre des raisons*, Aubier, París, 1953.
- HAMELIN, Octave: *Le système de Descartes*, Alcan, París, 1921, 2.^a edición. Hay traducción de A. Heydée, Losada, Buenos Aires, 1949.
- KENNY, Anthony: *Descartes: a study of his philosophy*, Thoemmes Press, Bristol, 1993.
- LEFEBVRE, Henry: *Descartes*, Editions Hier et Aujourd'hui, París, 1947.
- LEROY, Maxime: *Descartes, le philosophe au masque*, Rieder, París, 1929.
- LIÁTKER, Yákov: *Descartes*, Progreso, Moscú, 1990.
- RÁBADE ROMEO, Sergio: *Descartes y la gnoseología moderna*, G. del Toro, Madrid, 1971.
- RENOUVIER, Charles: *Descartes*, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1950.
- RODIS-LEWIS, Geneviève: *Descartes y el racionalismo*, traducción de Francesc Domingo, Oikos-tau, Barcelona, 1971.
- RODIS-LEWIS, Geneviève: *Descartes. Biografía*, traducción de Isabel Sancho, Península, Barcelona, 1996.

n una encrucijada de dos épocas, el fin del Renacimiento y el inicio de la Modernidad, Descartes emprende una labor única, solo comparable en su fuerza creadora a la de los filósofos presocráticos: la construcción de un sistema totalmente racional que unifica de forma magistral la reflexión filosófica y científica. Es necesario combatir las filosofías anteriores para librar al hombre de prejuicios sobre su propia naturaleza y la del mundo. Pero es más importante lo que nos ofrece: una nueva imagen del hombre, el descubrimiento de un nuevo mundo, el territorio de la conciencia.

El punto de partida será la duda, y a través de un método que tiene poco de estructura formal, va desarrollando los contenidos que se derivan de una unidad del saber: una exposición racional completa del universo, del mundo terrestre y de la máquina corporal. Todo esto sin descuidar los problemas de la validez de nuestro conocimiento, los problemas metafísicos del alma y de Dios, para acabar examinando las pasiones y la moral.

Descartes supone la ilusión optimista por el saber, la fuerza emocional y moral que cuenta solo con su propia razón para combatir los prejuicios y el escepticismo. Es una búsqueda íntima de la verdad; pero la verdad no es nada subjetiva, sino que nos abre el camino a la objetividad.

Motivo de cubierta:
Retrato de Descartes
(1596-1650)

ISBN: 84-414-0988-9



9 788441 409880